



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2010

---

## **Die Erfurter Übersetzung der "Consolatio Philosophiae" (1465) im Spannungsfeld von Jenseitsfurcht und Sündenvergebung**

Dellsperger, Yvonne

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110214161.95>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150789>

Book Section

Originally published at:

Dellsperger, Yvonne (2010). Die Erfurter Übersetzung der "Consolatio Philosophiae" (1465) im Spannungsfeld von Jenseitsfurcht und Sündenvergebung. In: Glei, Reinhold; Kaminski, Nicola; Lebsanft, Franz. Boethius Christianus? : Transformationen der 'Consolatio Philosophiae' in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin,: De Gruyter, 95-128.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110214161.95>



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2010

---

## **Die Erfurter Übersetzung der "Consolatio Philosophiae" (1465) im Spannungsfeld von Jenseitsfurcht und Sündenvergebung**

Dellsperger, Yvonne

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110214161.95>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150789>

Veröffentlichte Version

Originally published at:

Dellsperger, Yvonne (2010). Die Erfurter Übersetzung der "Consolatio Philosophiae" (1465) im Spannungsfeld von Jenseitsfurcht und Sündenvergebung. In: Glei, Reinhold; Kaminski, Nicola; Lebsanft, Franz. Boethius Christianus? : Transformationen der 'Consolatio Philosophiae' in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin,: De Gruyter, 95-128.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110214161.95>

# Die Erfurter Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* (1465) im Spannungsfeld von Jenseitsfurcht und Sündenvergebung

Yvonne Dellsperger (Biberach)

*This paper deals with the Oxford, Bodleian Library, MS Hamilton 46, a partial Middle High German translation of Boethius' De Consolatione Philosophiae. Previous research has shown that it primarily focuses on the topics of consolation and tribulation, closely connected with the popular ideas both of the fear of torments in the other life, and the forgiveness of sins. Based on a set of corresponding interpolations, due to the medieval translator, I would like to concentrate on, firstly, how the symbolic meaning of the pagan victory crown was adapted to medieval popular imagination, secondly, how the translator reconciles the paradox of punishments, as outlined in Boethius' Consolatio Philosophiae, and the Christian idea of purgation of sins in purgatory, and, thirdly, how the learned interpolator tries to adapt the more speculative topic of the relationship between Providentia and Fatum, discussed by Boethius, to the urgent problem of how to deal with those children who died unbaptized.\**

## Einleitung

Die Frage, die Boethius gleich zu Beginn des vierten Buches aufwirft, betrifft dasselbe Rätsel, das bereits an früherer Stelle Gegenstand der Reflexion gewesen war: Es geht um das Problem, weshalb in einer von Gott gelenkten Welt die Schlechtigkeit oftmals über die Tugendhaftigkeit siegen kann, so dass letztere nicht nur mit Füßen getreten, sondern auch verfolgt wird.<sup>1</sup> Die Philosophie kündigt an, dass die nachfolgenden Erörterungen zu einer dreifachen Lösung des Problems führen würden: Boethius werde erkennen, dass erstens die Guten immer mächtig und die Schlechten

---

\* Ich danke Prof. Dr. Nigel Palmer (Oxford), der mich auf die Handschrift aufmerksam gemacht und bei der Transkription der Textpassagen viele hilfreiche Korrekturvorschläge gemacht hat.

1 Vgl. I pr 4, Z. 156-163; III pr 12, Z. 74f. – Die *Consolatio Philosophiae* wird nach der bei Teubner erschienenen Ausgabe zitiert: Boethius: *De Consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, Claudio Moreschini (Hrsg.), München-Leipzig <sup>2</sup>2005. Zitiert wird nach Buch, Prosa und Zeilenabschnitt (z. B. I pr 5, Z. 4-9) oder nach Buch, Metrum und Vers (z. B. II m 3, V. 7).

schwach seien, dass zweitens die Laster niemals ohne Strafen und die Tugenden niemals ohne Lohn blieben, und drittens, dass den Guten immer das Glück, den Schlechten hingegen immer das Unglück zufalle. Die Philosophie verspricht, ihn unter diesen Voraussetzungen zurück in die Heimat zu führen, seine Geistesverwirrung zu vertreiben und seinem Geist Flügel zu verleihen.<sup>2</sup>

Dieser Auftakt des vierten Buches hat in der Forschungsliteratur gelegentlich für Irritation gesorgt: So hat etwa Ernst Rhein in seinen Untersuchungen bemerkt, dass Boethius genau dieses „Problem eigentlich nicht mehr stellen“ dürfte, „wenn er die Konsequenzen der Erkenntnisse von Buch III ganz durchdachte [...]“. Denn die vorhergehenden Erörterungen hätten Boethius gezeigt, dass er sich nicht mehr „für ausgeschlossen von der Weltordnung halten“ und seinen Sturz „nicht mehr als Triumph der Bösen“ ansehen könne. Bei der erneut aufgeworfenen Fragestellung tue er „damit im Grunde genommen den ‚Blick zurück‘“, vor dem an anderer Stelle deutlich gewarnt worden sei.<sup>3</sup> Auch Olof Gigon ist der Auffassung, dass sich Boethius „keineswegs als ein gelehrige[r], leicht zu besänftigende[r] Schüler“, sondern „als ein tief beunruhigte[r] und verwundete[r] Mensch“ erweise. Bemerkenswert sei indes, dass man sich an dieser Stelle an Aristoteles' Ausführungen über den Glückseligen erinnere, da an der entsprechenden Stelle in der *Nikomachischen Ethik* dargelegt werde, dass der Glückselige „zwar nicht leicht ins Wanken gebracht werden“ könne, „doch, wenn ihn schwere Schläge treffen“, er sich „nur mit Mühe und langsam“ wiederaufzurichten vermöge.<sup>4</sup> Seth Lerer wiederum hat in seinen Untersuchungen herausgestellt, dass Rückerinnerungen an frühere Dialogsequenzen und Gedichtpassagen, die sich durch das ganze vierte Buch hinweg verfolgen lassen, die Grundlage einer ausgeklügelten narrativen Echostruktur bilden, aufgrund derer sich der Heilungserfolg der Philosophie und somit der eigentliche Trostgehalt des Werkes allererst ablesen lassen.<sup>5</sup>

Es braucht nicht eigens betont zu werden, dass man in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts den Trostgehalt der *Consolatio Philosophiae* nicht unter dem Aspekt einer bestimmten Wiederholungsstruktur zu bestimmen

2 Von dem Weg zurück in die Heimat war auch schon in I pr 5, Z. 5-7, die Rede.

3 Ernst Rhein: *Die Dialogstruktur der ‚Consolatio Philosophiae‘ des Boethius*. Diss. Frankfurt am Main 1963, S. 52f.

4 Olof Gigon: „Einleitung“, in: Boethius: *Trost der Philosophie*. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, Zürich-Stuttgart 21969, S. XLVIII.

5 Seth Lerer: *Boethius and Dialogue. Literary Method in The Consolation of Philosophy*, Princeton 1985, S. 166-202.

versucht hat. Bei der hier zu untersuchenden Teilübertragung von Boethius' *Consolatio Philosophiae* in MS Hamilton 46, einer Sammelhandschrift, die heute in der Bodleian Library in Oxford aufbewahrt wird, liegt der Akzent auf einer Tröstung im Leid, die eng mit der mittelalterlichen Vorstellungswelt von Jenseitsfurcht und Sündenvergebung in Zusammenhang zu bringen ist. In der vorliegenden Untersuchung geht es darum, die erwähnte, aus dem Jahre 1465 stammende Handschrift, die von Nigel Palmer nicht nur entdeckt, sondern auch eingehend untersucht worden ist, im Hinblick auf einige Schlüsselpassagen, die größtenteils unbeachtet geblieben sind, weiter zu erforschen.<sup>6</sup> Während zunächst erläutert werden soll, welche Stellung der Übersetzung in MS Hamilton 46 innerhalb der deutschen Boethius-Tradition zuzuschreiben ist, richtet sich die Aufmerksamkeit in den nachfolgenden Abschnitten auf drei ausgewählte Interpolationen, die von ihrer gedanklichen Ausrichtung her aufschlussreiche Argumentationslinien für die gesamte Interpretation der Handschrift erkennen lassen.

## 1. Die deutsche Boethius-Tradition

Zu deutschen Übersetzungen und Bearbeitungen von *De Consolatione Philosophiae* ist es nach der um das Jahr 1000 verfassten althochdeutschen Übersetzung des St. Galler Mönchs Notker III. des Deutschen (um 950-1022) erst wieder im 15. Jahrhundert gekommen.<sup>7</sup> Die wohl früheste, zuletzt 1601 bezeugte, heute aber nicht mehr nachweisbare Übersetzung stammt aus dem Jahre 1401 und ist nach dem Zeugnis des Andreas von Regensburg, des Verfassers der *Chronica pontificum et imperatorum Romanorum*

6 Nigel F. Palmer: „Latin and Vernacular in the Northern European Tradition of the *De Consolatione Philosophiae*“, in: Margaret Gibson (Hrsg.): *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981, S. 362-397.

7 Vgl. die Überblicke bei: Franz Joseph Worstbrock: Art. „Boethius, Anicius Manlius Severinus“ (III), in: <sup>2</sup>*Verfasserlexikon* Bd. 1/1978, Sp. 919-927, hier Sp. 921-923; Michael Mommert: *Konrad Humery und seine Übersetzung der Consolatio Philosophiae. Studien zur deutschen Boethius-Tradition am Ausgang des Mittelalters*, Diss. Münster 1965, S. 10-19; Nigel F. Palmer: „The German Boethius translation printed in 1473 in its historical context“, in: Maarten J. F. M. Hoenen / Lodi Nauta (Hrsg.): *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae*, Leiden u. a. 1997, S. 287-302; Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 362-381; vgl. ebenso den im Erscheinen begriffenen Aufsatz von Christine Hehle: „Boethius's Influence on German Literature up to c. 1500“, in: Philip E. Phillips / Noel H. Kaylor, Jr. (Hrsg.): *A Companion to Boethius in the Middle Ages* (erscheint Leiden: Brill 2010).

(1420-22), dem Benediktinermönch Peter von Kastel zuzuschreiben.<sup>8</sup> Bei der zweiten, ebenfalls nicht mehr erhalten gebliebenen Übertragung handelt es sich um diejenige des Niklas von Wyle (geb. um 1415, gest. 1479).<sup>9</sup> Der als bedeutender Förderer eines humanistischen Literatur- und Bildungsinteresses in Süddeutschland und der Schweiz bekannte Gelehrte hat seine Übersetzung in seiner Vorrede zu den 1478 als Sammlung herausgegebenen *translatzen* erwähnt.<sup>10</sup> Es ist davon auszugehen, dass die beiden heute nicht mehr erhaltenen Übertragungen auf stilistischer wie auch inhaltlicher Ebene ein ganz unterschiedliches Gepräge aufgewiesen haben: Während Peters von Kastel Übersetzung in einem monastischen Kontext und zudem nicht unbeeinflusst von den letzten Ausläufern der benediktinischen Reform entstanden ist,<sup>11</sup> verfolgte Niklas von Wyle als Humanist ein eigenes literarisches Programm, das von der Mustergültigkeit der lateinischen Autoren ausging, die auch als Maßstab der deutschen Stilistik zu gelten hatten.<sup>12</sup>

8 Andreas von Regensburg: „Chronica pontificum et imperatorum Romanorum“, in: *Sämtliche Werke*. Georg Leidinger (Hrsg.), München 1903, S. 119: „Eodem anno [1401] magister Petrus presbiter professus monasterii in Castello ordinis S. Benedicti, in Reichenbach constitutus, Boecium de consolacione philosophie transtulit de latino in teutonicum. Hic sepultus est in Castello, vulgariter zu Chastel.“ (In demselben Jahr hat Magister Peter, der ein Priester und Mönch im Benediktinerkloster in Castellum war und in Reichenbach lebte, Boethius’ *De Consolatione Philosophiae* vom Lateinischen ins Deutsche übersetzt. Er ist in Castellum, das allgemein als Chastel bekannt ist, begraben.) Zu Peters von Kastel Übersetzung vgl. auch Noel Harold Kaylor, Jr.: „Peter von Kastel: Fifteenth-Century Translator of Boethius“, in: *Fifteenth century studies* 18/1991, S. 133-142. Falls nicht anders vermerkt, werden den lateinischen und mittelhochdeutschen Zitaten im Folgenden eigene Übersetzungen beigelegt.

9 Franz Joseph Worstbrock: Art. „Niklas von Wyle“, in: *2 Verfasserlexikon*, Bd. 6/1987, Sp. 1016-1035.

10 Vgl. Niclas von Wyle: „Translatzion. Oder Tütschungen des hochgeachten Nicolai von Wyle: den zyten Statschriber der Stat Esselingen: Etlicher Bücher Enee Silvij: Pogij Florentini: Felicis Hemerlin: Doctoris. Mit sampt andern Schryften: Dern XVIIJ. Nacheinander underschydelichen mit iren Figuren und Titeln begriffen sint“, in: *Translationen von Niclas von Wyle*. Adelbert von Keller (Hrsg.), Stuttgart 1861 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 11f.: „[...] aber ich wil noch danne lieber wenig geltes mangeln, danne tuon, daz von dir vnd andern hochgelerten sölten werden gescholten. jch wirt ouch noch dann nützit dester minder min translatze boecy de consolacione gedruckt lassen usgeen. wie wol mir darzuo schaden komen wirt [...].“

11 Palmer, *The German Boethius translation* (Anm. 7), S. 294f.

12 Aufschlussreich ist außerdem, dass Wyle in seinen Widmungsvorreden als immer wiederkehrendes Motiv die Tröstung im Leid durch Lektüre hervorgehoben hat. Worstbrock, *Niklas von Wyle* (Anm. 9), Sp. 1030.

Von den erhalten gebliebenen Übersetzungen sind zunächst die sogenannten Münsteraner Fragmente zu erwähnen, da diese innerhalb der deutschen Boethius-Tradition einen Sonderfall darstellen: Obwohl sie nur in einer Abschrift von Alois Bömer aus dem Jahre 1906 erhalten geblieben sind, bringt seine in der *Zeitschrift für deutsches Altertum* veröffentlichte Transkription deutlich zum Ausdruck, dass die bruchstückhafte Übersetzung (I pr 4, Z. 1-54; IV pr 3, Z. 1-15; V pr 6, Z. 1-75) zumeist in sechshebigen Reimpaaren abgefasst ist.<sup>13</sup> Damit nimmt die Übersetzung, die vermutlich Mitte des 15. Jahrhunderts<sup>14</sup> im Umkreis von Münster, Dortmund, Paderborn und Osnabrück<sup>15</sup> entstanden ist, einen Sonderstatus in der deutschen Literatur des Mittelalters insgesamt ein, da das Phänomen gereimter Prosa verhältnismäßig selten auftritt und nur einzelne, zum Vergleich geeignete Beispiele bekannt sind.<sup>16</sup>

Neben MS Hamilton 46 gilt es noch drei weitere Übersetzungen zu erwähnen: Während von einer mittelniederdeutschen, auf das Jahr 1464 zu datierenden Handschrift, die ursprünglich die ersten vier Bücher umfasste, nur das erste Buch in lediglich einer Fassung erhalten geblieben ist, ist die von dem Mainzer Rechtsgelehrten Konrad Humery (geb. um 1400, gest.

- 
- 13 Die in der Universitätsbibliothek Münster aufgefundenen Fragmente wurden 1945 im Krieg durch Feuer zerstört. Zur Abschrift vgl. Alois Bömer: „Fragmente einer deutschen Boethiusübersetzung“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 50/1908, S. 149-158; Zu den erhalten gebliebenen Bruchstücken vgl. auch Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 372.
  - 14 Die Datierungsfrage wurde in der Forschung kontrovers diskutiert: Bömer, *Fragmente* (Anm. 13), S. 150, war der Auffassung, dass die Übertragung der zweiten Hälfte oder vielleicht auch schon der Mitte des 15. Jahrhunderts angehören dürfte. Worstbrock hingegen hat sich Wolfgang Stammers These angeschlossen, wonach die Übersetzung bereits etwa um 1300 entstanden sein soll. Vgl. Worstbrock, *Boethius, Anicius Manlius Severinus* (Anm. 7), Sp. 921. Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 373, schließt sich der Spätdatierung von Bömer an. Ebenso Nikolaus Henkel: „Mittelalterliche Übersetzungen lateinischer Schultexte ins Deutsche. Beobachtungen zum Verhältnis von Formtyp und Leistung“, in: Volker Honemann u.a. (Hrsg.): *Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter: Würzburger Colloquium 1978*, Tübingen 1979, S. 164-180, hier S. 177, Anm. 32.
  - 15 Diese Lokalisierung nimmt Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 379f., aufgrund dialektaler Merkmale vor: Während in manchen Teilen der Übersetzung das Oberdeutsche vorherrscht, sind andere Bruchstücke überwiegend vom Mittelniederdeutschen, genauer dem westfälischen Dialekt, geprägt.
  - 16 Palmer nennt in diesem Zusammenhang nur gerade drei weitere Texte: *Die Lilie*, *Die Rede von den XV Graden* und den *Mahrenberger Psalter*. Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 375.

1478)<sup>17</sup> um das Jahr 1463 verfasste Übersetzung von Boethius' Trostschrift in insgesamt drei Handschriften überliefert.<sup>18</sup> Nur zehn Jahre nach Humerys Übersetzung erschien zudem in der berühmten Nürnberger Offizin des Anton Koberger (geb. um 1440, gest. 1513) eine anonyme Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* (1473), die zusammen mit dem lateinischen Text und einem Kommentar des Pseudo-Thomas gedruckt wurde.<sup>19</sup> Alle drei erwähnten Übertragungen verfügen über eine stilistische und gedankliche Eigenart, die kaum Vergleichsmomente erkennen lässt: Während es für den Übersetzer des mittelniederdeutschen Textes<sup>20</sup> aus dem Jahre 1464 bezeichnend ist, dass er aus einer restriktiven religiösen Haltung heraus das fünfte Buch für eine Übertragung als zu gefährlich einstufte,<sup>21</sup> ist es Humerys erklärte Absicht, die *Consolatio Philosophiae* mit Hilfe des allmächtigen Gottes zum Trost aller Gefangenen und all derjenigen, die in diesem Jammertal Schicksalsschläge, Anfechtung und Leid zu erdulden haben, zu übersetzen und zu erklären.<sup>22</sup> Als charakteristisches Merkmal des Nürnberger Drucks hingegen gilt, dass zahlreiche knappe Einschübe, in denen Namensklärungen sowie historische und mythologi-

17 Franz Joseph Worstbrock: Art. „Humery, Konrad (Homery, Homm-)“, in: <sup>2</sup>*Verfasserlexikon*, Bd. 4/1983, Sp. 301-304.

18 1) Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz: Ms. theol. lat. fol. 490, fol. 109r-176v (1467); 2) Mainz, Stadtbibliothek: cod. III 44, fol. 2r-71r (1472); 3) Tübingen, Universitätsbibliothek: cod. M. d. 124, fol. 2r-115v (c. 1475). Vgl. zu den Handschriften auch Mommert, *Konrad Humery* (Anm. 7), S. 15-17, sowie Hehle, *Boethius's Influence* (Anm. 7). Zu dieser Übersetzung der Beitrag von Manfred Eikermann im vorliegenden Band.

19 Ausführlich dazu: Palmer, *The German Boethius translation* (Anm. 7), S. 287-302. Vgl. den Beitrag von Bernd Bastert im vorliegenden Band.

20 Während Worstbrock, *Boethius, Anicius Manlius Severinus* (Anm. 7), Sp. 922, und Mommert, *Konrad Humery* (Anm. 7), S. 15, die Frage offen lassen, ob es sich bei dem genannten Schreiber (Gerhard Nassauwe) auch um den Übersetzer handelt, ist nach einer (noch unveröffentlichten) Manuskriptbeschreibung von Ulrich Seelbach davon auszugehen, dass Gerhard Nassauwe nicht der Übersetzer war. Bernd Bader (Universitätsbibliothek der Justus-Liebig-Universität Gießen) war so freundlich, mir die Manuskriptbeschreibung von Ulrich Seelbach zur Verfügung zu stellen. Sie wurde mittlerweile unter folgendem Link veröffentlicht: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2007/4948/pdf/863.pdf> (15.12.2008).

21 Das fünfte Buch solle nicht übersetzt werden, weil es „in den dummen luden“ religiöse Zweifel erwecken könnte. Mommert, *Konrad Humery* (Anm. 7), S. 15.

22 „[...] zu troste allen gefangenen vnd auch allen den, die in anderm trocke, anfechten vnd lyden das elende dieses jamertalis der werlde buwent vnd doldent [...]“. Vgl. dazu Mommert, *Konrad Humery* (Anm. 7), S. 141f.



sche Erläuterungen geboten werden, den sachlichen Interessen des Lesers entgegenkommen sollten.<sup>23</sup>

## 2. Die Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* in MS Hamilton 46

Die Übertragung der *Consolatio Philosophiae* in MS Hamilton 46 wird in der Literatur auch als Erfurter Übersetzung bezeichnet,<sup>24</sup> da sie Bestandteil einer spätmittelalterlichen Sammelhandschrift ist, die vermutlich im Kartäuserkloster von St. Salvator in Erfurt zusammengebunden worden ist. Palmers Untersuchungen haben gezeigt, dass Boethius' *Consolatio Philosophiae* ab Fol. 61 von einem kontinuierlich ausgeschriebenen lateinischen Kommentar begleitet wird, der jedoch bald nur noch auf eingeschobenen Seiten seine Fortsetzung findet und mit Beginn des vierten Buches endgültig abbricht. Die deutsche Übersetzung, die von einer späteren Hand hinzugefügt worden ist, beginnt teilweise bereits mit dem dritten Buch (III pr 1, 1-3, m. 8, pr 9, 1-19), wird dann aber besonders im vierten (IV pr 1-m 7, wobei m 6 und m 7 unvollständig sind) und fünften Buch (V pr 1-4, 31) kontinuierlich fortgeführt.<sup>25</sup> Die besondere Eigenart der Übersetzung besteht darin, dass sie nicht nur von den überaus zahlreich vorhandenen Interlinearglossen,<sup>26</sup> deren Bedeutungen fortlaufend in den Übersetzungstext einfließen, geprägt ist, sondern auch von gelegentlichen Interpolationen unterbrochen wird, die in einer ausdrucksstarken religiösen Sprache die *Consolatio Philosophiae* mit einer auf biblischer Grundlage entwickelten Leidensthematik in Zusammenhang bringen.<sup>27</sup> Besonderes Gewicht gewinnt dieser Leidensaspekt in MS Hamilton 46 auch dadurch, dass unmittelbar auf die Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* eine glossierte und kommentierte Handschrift der Johannes-Offenbarung folgt, die an ande-

23 Worstbrock, *Boethius*, *Anicius Manlius Severinus* (Anm. 7), Sp. 923.

24 So etwa bei Hehle, *Boethius's Influence* (Anm. 7).

25 Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 386.

26 Palmer legt in seiner Untersuchung dar, dass die Interlinearglossen zum Teil ganz elementarer Natur sind, da es sich lediglich um die Wiedergabe von Synonymen oder von einfachen grammatikalischen Erklärungen handelt. Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 384.

27 Neben den Interpolationen, die direkt mit der Leidensthematik in Zusammenhang stehen, werden ferner zwei lateinische Gedichte auf die Jungfrau Maria in den Text eingefügt. Ebenso wird an einer Stelle auf der Grundlage von Alanus' *De Planctu Naturae* über das Fehlverhalten der Menschen geklagt. Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 390 und S. 408, Anm. 71.

rer Stelle ebenfalls unter dem Aspekt des Leidens mit der Trostschrift des Boethius in Verbindung gebracht wird.<sup>28</sup> Martyrium und Leid werden in der Erfurter Übersetzung zudem an drei bedeutsamen Textstellen mit weiterführenden Überlegungen verknüpft, die es im Folgenden etwas genauer zu betrachten gilt: Im Mittelpunkt des Interesses steht erstens das Symbol des Kranzes in Antike und Christentum, zweitens die mittelalterliche Vorstellungswelt von Strafe und Sündenvergebung im Feuerjenseits und drittens das Problem der ohne Taufe verstorbenen Kleinkinder.

### 3. Die *corona martyrii* als Siegeskranz

Im Anschluss an das eingangs erwähnte Versprechen der Philosophie, den verwirrten Geist des Boethius zurück in die Heimat zu führen, ist im ersten Gedicht des vierten Buches (IV m 1) von einer Art Himmelsreise die Rede, die zum Ausdruck bringen soll, dass der menschliche Geist alle Räume des Weltraums zu durchschreiten vermag. In dem darauf folgenden Prosaabschnitt (IV pr 2), der in Anlehnung an Platons Dialog *Gorgias*<sup>29</sup> konzipiert ist, sucht die Philosophie zu beweisen, dass das Streben aller Menschen nicht nur auf die Glückseligkeit, sondern auch auf das Gute gerichtet ist. Allerdings können nur diejenigen Menschen als mächtig erachtet werden, die fähig sind, dieses Gute auch wirklich zu erreichen. Die Schlechtigkeit erscheint vor diesem Hintergrund als Schwäche, da es den Schlechten offenbar nicht gelingt, das zu erreichen, wonach sie in Wahrheit streben. Gutes Handeln wird mit der naturgetreuen Gangart des Körpers, schlechtes Handeln hingegen mit einem naturwidrigen Gehen auf Händen statt auf Füßen verglichen. Insgesamt werden drei Motive des schlechten Handelns, nämlich das Wirken aus Unwissenheit, aus unbewältigter Leidenschaft oder aus einer wissentlichen Bevorzugung des Schlechten namhaft gemacht. Die im Gespräch erwiesene Machtlosigkeit der scheinbar Mächtigen ist auch Thema des zweiten Gedichts (IV m 2), das

28 Die Zusammengehörigkeit der beiden Texte geht aus einer kurzen Abhandlung über Trost und Leiden hervor, die der *Consolatio Philosophiae* auf Fol. 59 vorangestellt ist. Vgl. dazu Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 406f., Anm. 63. Bezeichnend im Hinblick auf die Leidensthematik ist nach Palmer (S. 383) außerdem, dass Boethius St. Severinus genannt wird. Dies bedeutet, dass er nach einer seit dem 13. Jahrhundert bezeugten Legende als christlicher Märtyrer angesehen wurde, der durch den arianischen, also häretischen, Theoderich getötet wurde.

29 Vgl. dazu Gigon, *Einleitung* (Anm. 4), S. II. Gigon macht außerdem darauf aufmerksam, dass es sich hier nicht nur „um ein blosses Übersetzen oder auch nur Paraphrasieren des platonischen Textes, sondern auch um ein Weiterspinnen und Ergänzen der Gedanken Platons“ handelt.

den angesprochenen Kontrast zu veranschaulichen sucht, indem von der äußeren Herrlichkeit eines Tyrannen und seiner inneren Hilfsbedürftigkeit die Rede ist. Im dritten Prosastück (IV pr 3, Z. 9-20) wird sodann der Beweis erbracht, dass Rechtschaffenheit immer sich selbst Lohn, die Schlechtigkeit hingegen immer sich selbst Strafe ist. Um den Gedanken einer Belohnung der Guten auch bildlich zu veranschaulichen, greift die Philosophie auf die Symbolik des Siegeskranzes zurück, der dem Läufer auf der Rennbahn als Entschädigung zukommt: „Rerum etenim quae geruntur illud, propter quod unaquaeque res geritur, eiusdem rei praemium esse non iniuria videri potest; uti currendi in stadio propter quam curritur iacet praemium corona.“<sup>30</sup> An dieser Stelle folgt nun in der Erfurter Übersetzung ein erster längerer Exkurs, der den Gedanken, dass die Belohnung der Guten ihre eigene Tugendhaftigkeit darstellt, auf biblischer Grundlage, insbesondere in Anlehnung an das Matthäus- und Johannesevangelium, weiter ausführt:

Dost dü myr arbeyt in mym wingarten [Mt 20,1] vmb eyn bescheyden lon, dat ich dyr czü avendt geuen sal, ghest du van ~~my~~ dem arbeyde er dem auende, ich enlon dyr nicht, ich engeuen dyr nicht dat bescheyden lon. Dat ewyge güd, der dogentliche werke lon ys so gedän, we ez sich gebrüchen wyl, moß ed all entfän. We ed nicht all enhayt, en hayt ez nicht, ed ys eynveldich vnd mach nicht gesplittert werden. We dat lon wyl entfän, moß dar na arbeyden, nicht alse he wyl, sunder alse he sal na wyllen des dem men darvmb arbeyden sal, de ed och seluen ys. Alse dat ewyge lon, dat hoge gut, got, vmb sich czü entfän wyl gearbeydet han, also moß och eyn itzlicher, de ed gern hette, arbeyden. Dat lon wanderde eynß vff erden vnder den armen. Do sprach eyn czü em, wat he doyn solde, da myd he dat ewige leuen erwerben mochte. Do sprach dat ewyge leuen: Wyltū in dat leuen gan, so halt dye gebode. Ego sum via, etc. [Joh 14,6] Si vis vitam, etc. [Mt 19,17] Qui perseuerat, etc. [Mt 24,13] In quacumque die iustus [2 Tim 4,8].<sup>31</sup>

- 
- 30 Übersetzung aus Boethius: *Trost der Philosophie*. Zweisprachige Ausgabe. Lateinisch-Deutsch. Aus dem Lateinischen von Eberhard Gothein. Marie Luise Gothein (Hrsg.), Köln 2006, S. 126: „Denn nicht mit Unrecht kann man das Ding, um dessentwillen jegliches vollbracht wird, als den Lohn dessen ansehen, wie dem Läufer in der Rennbahn der Kranz, um dessentwillen er läuft, als Belohnung winkt.“
- 31 Fol. 170<sup>v</sup>. Auf diesen Exkurs hat bereits Palmer, *Latin and Vernacular* (Anm. 6), S. 389, aufmerksam gemacht. – Übersetzung ins Neuhochdeutsche: „Wenn Du die Arbeit in meinem Weinberg [Matth. 20,1] für einen versprochenen Lohn annimmst, den ich Dir am Abend geben werde, und wenn Du dann aber Deine Arbeit vor dem Abend verlässt, werde ich dich nicht belohnen, werde ich Dir den versprochenen Lohn nicht geben. Das ewige Gut, der Lohn der tugendhaften Werke, ist so beschaffen, dass derjenige, der nicht alles hat, es überhaupt nicht hat. Es ist einfältig und kann nicht geteilt werden. Wer den Lohn empfangen will, muss dafür hart arbeiten, sich plagen und quälen, nicht so wie er es gerne wünscht, sondern wie es nach dem Willen desjenigen, um dessentwillen die Ar-

Die hier vorliegende Auslegung der Gleichniserzählung von den Arbeitern im Weinberg bringt zum Ausdruck, dass das höchste Gut („ewyge gud“), das einheitlicher Natur ist, nicht durch eine simple Lohnmoral erreicht werden kann. Vielmehr gilt es dieses nach dem Vorbild Christi auf dem Leidensweg zu erwerben. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass die Symbolik des Siegeskranzes, wie sie in Boethius' Trostschrift kurz angedeutet wird, hier als Ausgangspunkt einer leidensethisch fundierten Moraltheologie gedient hat. Der entsprechende Gedankengang lässt sich auf der Grundlage religionsgeschichtlicher Untersuchungen von Karl Baus<sup>32</sup> nachvollziehen: Baus' Studien haben gezeigt, dass das Symbol des Siegeskranzes, das in der antik-heidnischen Kultur untrennbar mit den Kampfspielen zu Olympia in Zusammenhang stand, bereits im Frühchristentum nach einer anfänglichen Phase der Ablehnung zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. So wird etwa bei Paulus das Bild des Wettkämpfers aus dem Stadion, der um einen irdischen Kranz ringt, zum Sinnbild für den Christen, der in der Wettkampfstätte des Lebens um den unzerstörbaren Kranz der ewigen Seligkeit kämpft.<sup>33</sup> Bei den frühchristlichen Autoren, namentlich bei Clemens von Alexandrien (ca. 140-215), Tertullian (ca. 160-ca. 220/5) und Cyprian (ca. 200/205-258), begegnet der Gedanke, dass das christliche Leben mit dem Agon und seinen Siegeskränzen verglichen werden kann. Baus legt dar, dass das Symbol des Kranzes also gleichsam „aus der profanen Sphäre übernommen“, durch „eine nähere Kennzeichnung in die christliche Vorstellungswelt“<sup>34</sup> einge-

---

beit getan wird, geschehen soll. Denn dieser ist selbst der Lohn. So wie der ewige Lohn, das höchste Gut, nämlich Gott, das Leiden erduldet, um zu empfangen, so muss jeder Mensch, der den Lohn zu empfangen wünscht, das Leiden erdulden. Einst kam der Lohn auf die Erde hernieder und hielt sich unter den Armen auf. Einer von ihnen fragte ihn, was er tun müsse, um das ewige Leben zu empfangen. Das ewige Leben antwortete: Ich bin der Weg [Joh 14,6: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben: niemand kommt zum Vater denn durch mich.] Willst du aber zum Leben etc. [Mt 19,17: Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote.] Wer aber beharrt etc. [Mt 24,13: Wer aber beharrt bis ans Ende, der wird selig.] An welchem Tag der Gerechte etc. [2 Tim 4,8: Hinfort ist mir bereit die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag geben wird, nicht mir aber allein, sondern auch allen, die seine Erscheinung lieb haben.].“

32 Karl Baus: *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, Bonn 1940, S. 143-230.

33 Ebd., S. 170. 1 Kor 9,24: „Nescitis, quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis. Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinere; et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.“

34 Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum* (Anm. 32), S. 174.

ordnet und wiederholt als Belohnung für das Martyrium namhaft gemacht wird.<sup>35</sup> So findet der Märtyrerkranz nicht nur in verschiedenen Märtyrerakten, sondern ebenso auf Grabinschriften verfolgter und gemarterter Christen Erwähnung. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass etwa bei Tertullian die Märtyrer als *coronati* bezeichnet werden.<sup>36</sup>

Es ist unverkennbar, dass hier eine gleichartige Einordnung in eine christliche Vorstellungswelt vorliegt, wenn der Übersetzer von MS Hamilton 46 das in der *Consolatio Philosophiae* erwähnte Siegesymbol der antikeidnischen Wettspiele mit einem breit ausgeführten Leidensethos verknüpft, das wie bei den frühchristlichen Autoren letztlich auf einen Vergleich des christlichen Lebens mit dem irdischen (Leidens-)Wettkampf hinausläuft.

#### 4. Jenseitsschau und Sündenvergebung

Nachdem im dritten Prosastück (IV pr 3, Z. 9-20) der *Consolatio Philosophiae* aufgezeigt worden ist, dass die Rechtschaffenheit immer sich selbst Lohn, die Schlechtigkeit hingegen immer sich selbst Strafe ist, zeigt der weitere Verlauf des Dialogs, dass die Schlechtigkeit als solche nichts anderes als den Verlust des Menschseins bedeutet: Denn so wie der Mensch die Chance hat, Gottähnlichkeit zu erreichen, so besteht für ihn ebenso die Möglichkeit, bis zur Tierähnlichkeit herabzusteigen. Dass die ruchlosen Menschen ihr Wesen verlieren können und sich dieses mit verschiedenen Arten von Tieren vergleichen lässt, ist auch das Thema des dritten Gedichts (IV m 3), in dem die homerische Erzählung von Odysseus und der Zauberin Kirke herangezogen wird. Die Darlegungen des vierten Prosakapitels zielen darauf ab, auf das Elend der schlechten Menschen aufmerksam zu machen, deren Unglück darin besteht, dass sie ausführen können, was ihnen erstrebenswert erscheint. Die Philosophie sucht zu beweisen, dass es für die Missetäter bei Licht betrachtet eine Linderung ihrer Qual bedeutet, wenn sie bestraft werden, da die Strafe dem Verbrecher die Möglichkeit eröffnet, an seiner Seele zu genesen. Es wird deshalb der Schluss gezogen, dass ein Verbrecher vor Gericht gebracht werden sollte wie ein Kranker zum Arzt, damit die Anwälte die Missetäter der Strafe empfehlen können.

Das Argument, dass die Strafe dem Verbrecher die Aussicht auf eine Heilung seiner Seele eröffnet, veranlasst den Übersetzer der Erfurter Übertragung dazu, seine eigene Vorstellungswelt von Strafe und Sünden-

---

35 Ebd., S. 175.

36 Ebd., S.182f.

vergebung einzubringen und mit predigtartigen Ausführungen über die Qualen im Fegefeuer zu verknüpfen.<sup>37</sup> Die sprachliche Kraft dieses Prosaabschnitts, in dem kurze, teilweise nur unvollständige Satzglieder aneinandergereiht werden, geht mit einer asketischen Haltung einher, die Sündenfurcht, Bußbereitschaft und Besserungswillen als verbindliche Lebensregeln predigt. Die eindringlichen Beschwörungen der schrecklichsten Feuerstrafen, die an manchen Stellen einer angstvollen Jenseitschau nahe kommen, werden jedoch auch von hoffnungsvollen Gedanken, welche die Möglichkeit einer Sündenvergebung und Versöhnung im Jenseits in Betracht ziehen, begleitet. Im Folgenden gilt es, diese divergierenden Gedankenkreise, die einen tiefen Einblick in das ‚höllische‘ Gesamtphänomen vermitteln, etwas genauer zu betrachten. Es kommt darauf an, den Argumentationsgang dieser Kurzpredigt vor dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte der Fegefeuer-Lehre sowie der verschiedenen Parallelstellen aus der Fegefeuer-Literatur zu lesen, so dass die hier vorgestellte Gedankenwelt vom Purgatorium als eine Zusammenschau herkömmlicher Versatzstücke begriffen werden kann.

Die Vorstellung von der Möglichkeit einer Sündenreinigung im Jenseits ist nach Vorläufen in der griechisch-römischen Antike und im Frühjudentum bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten aufgekomen. Obwohl es für die Fegefeuer-Lehre keine eindeutige Stelle in der Heiligen Schrift gibt,<sup>38</sup> hat sie sich aufgrund ausdeutbarer Ansätze (2 Makk 12,32-46; Mt 12,32; 2 Tim 1,18; bes. aber 1 Kor 3,13-15) bei manchen Kirchenlehrern, besonders bei Tertullian, Cyprian, Clemens von Alexandrien und Origenes (184/5-254), mit unterschiedlichen Ausprägungen verhältnismäßig früh ausgebildet.<sup>39</sup> Folgt man den Ausführungen von

37 Vgl. dazu unten Appendix 1: Exkurs über die Qualen des Fegefeuers, S. 25-28.

38 Aufgrund der fehlenden biblischen Begründung wurde die Fegefeuer-Lehre von verschiedenen Seiten immer wieder in Zweifel gezogen. So weigerte sich beispielsweise ein so einflussreicher Denker wie John Wycliff (1330-1384), an die mit dieser Lehre in engem Zusammenhang stehenden päpstlichen und bischöflichen Ablass zu glauben. Er wurde deshalb als Ketzer verurteilt. Peter Dinzelsbacher: *Die letzten Dinge. Himmel. Hölle. Fegefeuer im Mittelalter*, Freiburg u.a. 1999, S. 91f., zeichnet die Kontinuität der Fegefeuer-Kritik nach.

39 Zum Thema Fegefeuer vgl. v.a. Jacques Le Goff: *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981; Dinzelsbacher, *Die letzten Dinge* (Anm. 38); ders.: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; Andreas Merkt: *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Frankfurt a.M. 2005; Hans-Wilhelm Rathjen: *Die Höllenvorstellungen in der mittelhochdeutschen Literatur*, Diss. masch. Freiburg i. Br. 1956; Leopold Kretzenbacher: *Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des „Losbetens“ zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben*, Wien 1980, S. 9-33; Bernward Deneke: Art. „Fegefeuer“, in: *Lexikon des Mittelalters* 1/1989, Sp. 328-331; Ernst Koch: Art. „Fegefeuer“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 11/1983, S. 69-78.

Jacques Le Goff, können jedoch erst Augustinus (354-430) und Gregor der Große (um 560-604) als die wahren ‚Väter des Fegefeuers‘ bezeichnet werden. Während für Augustinus ein vierteiliges Denkschema konstitutiv ist, das zeigt, dass zwischen Himmel und Hölle auch Zwischenstadien für Zweifelsfälle angenommen werden können, geht Gregor der Große von einer Konzeption aus, die das Reinigungsfeuer erstmals nicht mehr nach dem Jüngsten Gericht und vor Eintritt in den Himmel, sondern vielmehr zwischen Tod und Auferstehung ansiedelt, so dass für den Menschen die Möglichkeit besteht, noch vor dem Gericht eine Reinigung zu erfahren.<sup>40</sup> Dieses Dreierschema von Himmel – Fegefeuer – Hölle hat nach Le Goff besonders im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts an Einfluss gewonnen, da zu dieser Zeit gesellschaftliche Umwälzungen im Gange waren, die einen erweiterten moralischen Spielraum erforderten.<sup>41</sup> Die Angst vor den Jenseitsfolgen für nicht gesühnte Schuld hat fortan nicht nur die Kirchenlehre,<sup>42</sup> sondern auch den erzählenden Volksglauben über Jahrhunderte hinweg in ganz besonderem Maße geprägt. Besonders eindringlich spiegeln diese Furcht die zahlreichen Jenseitsvisionen, die bestimmte Vorstellungen vom Fegefeuer vermittelten und die Wege der verstorbenen Seelen vor ihrem Eintritt in den Himmel nachzeichneten.<sup>43</sup> Diesem Erzählgut ist jedoch auch zu entnehmen, dass die Hoffnung auf ein Ende der Jenseitsqualen durch die Fürbitte anderer eine zentrale Rolle spielte: Die oftmals erzählte Legende von Papst Gregor dem Großen, der den gerechten, aber heidnischen Kaiser Trajan (53-117) aus den Jenseitsflammen losbetet, ist ein besonders eindrückliches Beispiel hierfür.<sup>44</sup>

40 Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Anm. 39), S. 92-131.

41 Le Goff sucht seine These zu untermauern, indem er nachweist, dass das Wort *purgatorium* erst im Hochmittelalter aufgetaucht sei. Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Anm. 39), S. 488-493. Die Thesen Le Goffs wurden in der Forschung teilweise kritisch kommentiert, vgl. dazu Merkt, *Das Fegefeuer* (Anm. 39), S. 9; Arnold Angenendt: „Rez. zu Jacques Le Goff: Die Geburt des Fegefeuers“, in: *Theologische Revue* 82/1986, S. 38-41.

42 Dogmatisiert wird das Fegefeuer erst 1274 auf dem Konzil von Lyon. Von besonderer dogmatischer Bedeutung sind auch die auf dem Konzil von Florenz (1439) erlassenen Dekrete. Vgl. dazu Heinrich Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hürnemann. Freiburg i. Br. u.a. 371991, DH 856-859 und DH 1304-1406.

43 Die *Visio Tnugdali* (1148) oder der *Tractatus de Purgatorio S. Patricii* (ca. 1153) gelten als besonders berühmte Beispiele. Diese Jenseitsvisionen sind beschrieben und untersucht bei Rathjen, *Die Höllenvorstellungen in der mittelhochdeutschen Literatur* (Anm. 39), S. 22-39, und Dinzellbacher, *Die letzten Dinge* (Anm. 38), S. 100-118.

44 Die Darstellung der Legende in der bildenden Kunst untersucht Kretzenbacher, *Legendenbilder aus dem Feuerjenseits* (Anm. 39), S. 9-33.

Der Gedankengang des Exkurses lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Autor der Erfurter Übersetzung führt in einem ersten Abschnitt den in der *Consolatio Philosophiae* grundgelegten Gedanken von der Notwendigkeit einer Bestrafung der Missetäter weiter aus: Deutlich gibt er zu erkennen, dass die Bestrafung der Übeltäter, die man etwa zu steinigen, zu verbrennen, zu hängen oder lebendig zu begraben pflegt, als durchaus richtig zu erachten sei. Zugleich wird davor gewarnt, dass die Verbrecher sich nicht freuen sollen, wenn sie der weltlichen Justiz entgehen und ungeschoren davon kommen, da der oberste Richter, dem alle Richter auf Erden untertan sind, die Übeltat eines jeden Menschen sieht. Alle Menschen, gleichviel, ob gut oder böse, unschuldig oder schuldig, weiblich oder männlich, jung oder alt, müssen vor dem Gericht des höchsten Richters bestehen. Seine Gerechtigkeit lässt niemanden ungestraft oder ungelohnt vorbeigehen. Dabei gilt es zu bedenken, dass die Qualen des Fegefeuers unvorstellbar schrecklich sind: Es wird dargelegt, dass eine arme Seele es vorziehen würde, hundert Jahre lang alle Pein auf Erden zu erdulden, als auch nur einen Tag im Fegefeuer zu schmoren. Ebenso wird die Vorstellung evoziert, dass eine Träne, die in Anbetracht der Sündenlast mit traurigem Herzen und im Gedenken an die göttliche Liebe vergossen wird, einen mehr als zehnjährigen Ablass bringe. Der Autor geht im Anschluss daran dazu über, ein einprägsames Exemplum nachzuerzählen, das ein gewisser Albertus niedergeschrieben haben soll: Es ist die Rede von einem körperlich leidenden Mann, der, um sich von seiner Krankheit zu reinigen, drei Tage Fegefeuer auf sich nehmen will. Die Geschichte erzählt, dass der Mann offenbar solche Qualen zu erdulden hatte, dass er bereits nach dem ersten Tag im Fegefeuer sein Vorhaben aufgibt und nun die Krankheit die ganze Zeit seines Lebens bis zum Jüngsten Tag zu erdulden gewillt ist. In einem gebetsartigen Schlussteil werden Sündenfurcht, Bußbereitschaft und Besserungswillen gefordert, da am Tag des Jüngsten Gerichts der Richter Himmel und Erde fegen, die Liebhaber der Sünde gemeinsam mit den Teufeln in ein ewiges Feuer weisen und die Liebhaber der Tugend mit ewiger Freude beschenken werde. Ermahnend wird darauf hingewiesen, dass ein jeglicher Mensch die Sünde auf Erden hassen und die Tugend lieben solle, auf dass er nach dem Tode nicht Pein, sondern Freude erlange.

Das Bild vom Fegefeuer, das hier skizziert wird, verbleibt weitgehend im Rahmen der kirchlichen Doktrin. Eine ausführliche Schilderung der eschatologischen Stätte unterbleibt, und der Autor weiß von keinen phantastischen Landschaften zu berichten, die in der Nähe der Hölle, unter der



Erde oder an verschiedenen Plätzen der Erde angesiedelt sind.<sup>45</sup> Hingegen begegnet man einzelnen Versatzstücken, die aus hoch- bzw. spätmittelalterlichen Jenseitsvisionen, Legenden und Predigten durchaus bekannt sind: Die eigenartige Vorstellung, dass eine aus glühender Gottesliebe vergossene Träne einen zehnjährigen Ablass bringe, bildet beispielsweise einen wesentlichen Aspekt in der Jenseitsvision der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315).<sup>46</sup> Dem zeitgenössischen Tenor entsprechen auch diejenigen Passagen, welche die Unaussprechlichkeit der Qualen im Jenseits veranschaulichen sollen. So fasste der Passauer Prediger Paul Wann († 1489) seine Vorstellungen vom Fegefeuer in Gedanken zusammen, die den Ausführungen in MS Hamilton 46 sehr nahe kommen:

Wenn alle Pein, die man sich auf Erden ausdenken kann, alle Folterungen, alle Krankheiten und Schmerzen mit der geringsten Fegefeuerstrafe verglichen werden, dann sind sie ein Trost. Jeder lebende Mensch würde, wenn er das Fegefeuer aus Erfahrung kennen würde, lieber bis zum Jüngsten Tag sämtliche Leiden ohne Linderung erdulden, die alle Menschen von Adam an bis jetzt, jeder einzelne gelitten hat, als nur einen Tag in der Hölle oder im Fegefeuer auch nur die geringste Strafe abbüßen, die es dort gibt.<sup>47</sup>

Nicht nur diese angeführte Predigtsequenz kann mit der Beschreibung von MS Hamilton 46 in Parallele gesetzt werden. Ebenso bezeichnend ist, dass die in MS Hamilton 46 erzählte Geschichte eine gewisse Strukturähnlichkeit mit der Trajanslegende aufweist, wie sie etwa Jacobus de Voragine um 1290 in seiner *Legenda aurea* niedergeschrieben hat. Die Legende handelt vom Mitleid des Papstes Gregor des Großen mit dem gerechten, aber heidnischen Kaiser Trajan, der nach mittelalterlicher Vorstellung in den Jenseitsflammen leidet, bis ihn der Papst daraus losbetet. Als Strafe dafür, dass Gregorius für einen Verdammten bittet, stellt eine göttliche Stimme

45 Die verschiedenen Vorstellungen von der Topographie der eschatologischen Stätten beschreibt Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Anm. 39), S. 90-120.

46 Vgl. dazu Peter Dinzelbacher / Renate Vogeler (Hrsg.): *Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315)*. Edition und Übersetzung, Göppingen 1994, S. 466-473, hier S. 470f.: „Nam una lacryma fusa ex fervida charitate tantam praestat indulgentiam poenarum et amplius quam decem annorum poenarum, testante beato Augustino, qui dicit: ‚O lacryma, quanta est tua potentia? Vincis invincibilem, ligas omnipotentem, plus vales quam decem anni purgatoriales.‘“ – Deutsche Übersetzung aus Dinzelbacher / Vogeler: „Denn eine aus glühender Liebe vergossene Träne schafft so viel und mehr Strafnachlaß, wie zehn Jahre Pein, was der sel. Augustinus bezeugt, der sagt: ‚Oh Träne, wie groß ist deine Macht! Du besiegst den Unbesiegbaren, bindest den Allmächtigen, vermagst mehr als zehn Jahre im Fegefeuer.‘“

47 Zitiert bei Joseph Staber: „Ein altbayrischer Beichtspiegel des 15. Jahrhunderts (Cgm 632)“, in: *Bayrisches Jahrbuch für Volkskunde* 1963, S. 7-24, hier S. 9.

ihn vor die Wahl, entweder zwei Tage im Fegefeuer gepeinigt zu werden oder die restliche Zeit des Lebens an Schmerzen und Gebrechen zu leiden. Die Legende erzählt, dass der mitleidige Papst lieber das Siechtum auf sich nimmt, als auch nur zwei Tage im Fegefeuer zu sein, und deshalb Zeit seines Lebens krank war.<sup>48</sup> Auch hier begegnet man also einem Entscheidungsangebot, dessen Funktion es ist, die Furcht vor der grauenhaften Bestrafung im Jenseits weiter zu schüren. Unverkennbar spielt auch das weit verbreitete Motiv der Fürbitte in beiden Texten eine entscheidende Rolle, auch wenn in der Erfurter Übersetzung das Losbeten nicht in die narrative Struktur des Exemplums eingebunden wird: Der Autor weckt hier vielmehr mit dem gebetsartigen Abschluss seiner Kurzerzählung die Erwartung, den Verstorbenen aus ihrem Zustand der Qual im Jenseits helfen zu können.

## 5. Der Limbus der kleinen Kinder

War im vierten Prosaabschnitt der *Consolatio Philosophiae* ausgeführt worden, dass die Strafflosigkeit als solche gar nicht erstrebenswert sei, wird im vierten Gedicht (IV m 4) über die unerklärliche Todessehnsucht der Menschen geklagt, die in ihrer Raserei und Mordlust den Tod häufig allzu früh herbeiführen. Die Ermahnung, die Guten zu lieben und sich der Schlechten zu erbarmen, leitet über zum fünften Prosastück (IV pr 5), mit dem die höchste Stufe der philosophischen Diskussion erreicht wird. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Frage nach der Theodizee: Sie wird durch eine Bemerkung des Boethius vorbereitet, der seine Auffassung kundtut, dass die ungerechte Verteilung der Güter wie Reichtum, Ehre und Macht durchaus begreiflich wäre, wenn alles auf dem Zufall beruhte. Da es jedoch eine lenkende Gottheit gibt, gilt es die Ursache für diese Unbegreiflichkeit einzusehen. Auf das nachfolgende fünfte Gedicht (IV m 5), in dem davon die Rede ist, dass Naturphänomene, deren Ursachen nicht leicht einsichtig sind, Staunen und Verwirrung erwecken können, folgt der

---

48 Die Passage lautet – zitiert nach der *Elsässischen Legenda aurea* – folgendermaßen: „Och lesen wir daz die gotteliche stimme zuo ime sprach: ‚Do von daz du fur einen furdampten menschen hast gebetten, so wele dir vnder zwein eins: also lange du lebest siech siest vnd smerzen habest, oder aber daz du zwene tage in dem fegefur siest.‘ Do erwelte er alles sin leben in siech tagen vnd in smerzen lieber denne zwene tage die pin des fegefures liden. Do von so enwart er vncz an sin ende keinen dag nie, er hette ritten [d.h. Fieber, Y.D.] oder das gesuchte oder grossen smerzen in sime libe.“ Jacobus (de Voragine): *Die elsässische Legenda aurea*. Bd. 1: Das Normalcorpus. Ulla Williams und Werner Williams-Krapp (Hrsg.), Tübingen 1980, S. 229.

längste Prosateil des vierten Buches, der weitere Belehrung über die Ursachen des scheinbaren Unglücks der Guten verspricht. Das Kapitel gliedert sich in einen theoretisch-spekulativen (IV pr 6, Z. 1-97) und in einen ethisch-moralischen Teil (IV pr 6, Z. 98-203).<sup>49</sup> Im theoretisch-spekulativen Abschnitt legt die Philosophie dar, dass die Vorsehung als die im höchsten Herrscher aller Dinge begründete, alles ordnende, göttliche Vernunft (*providentia*), das Schicksal (*fatum*) hingegen als die den werdenden und bewegten Dingen innewohnende planmäßige Ordnung begriffen werden kann. Kennzeichnend für das wechselseitige Verhältnis von Vorsehung und Schicksal ist es, dass alles, was dem Schicksal unterliegt, auch der Vorsehung unterworfen ist und dieser wiederum das Schicksal selber untersteht, so dass es sich im Grunde genommen um zwei Aspekte ein und desselben Sachverhalts handelt.<sup>50</sup> Das Schicksal selber kann nach Auskunft der Philosophie durch göttliche Geister, durch die Weltseele, durch die Allnatur, die Gestirnsbewegungen, die Macht der Engel oder die Geschäftigkeit der Dämonen gelenkt werden. Bildlich veranschaulichen lässt sich die angesprochene Relation durch die kosmologische Vorstellung vom ruhenden Mittelpunkt (Vorsehung) und den sich um dieses Zentrum in größeren oder geringeren Abständen drehenden Kreisen (Schicksal). Im ethisch-moralischen Teil sucht die Philosophie Boethius' erneuten Einwand, dass dennoch eine gewisse Ungerechtigkeit bestehen bleibe, mit „kasuistischen“<sup>51</sup> Überlegungen zu entkräften: Diese zeigen insgesamt, dass nur eine eingeschränkte menschliche Perspektive die Vorstellung, wonach die Guten wie die Schlechten wahllos von Glück und Unglück getroffen werden, evozieren kann. Nach dem sechsten Gedicht des vierten Buches (IV m 6), in dem davon die Rede ist, dass der Ma-

49 Vgl. dazu Pierre Courcelle: *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1963, S. 203, sowie Frank Regen: *Praescientia. Vorauswissen Gottes und Willensfreiheit des Menschen in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Göttingen 2001, S. 29.

50 Vgl. dazu die prägnante Zusammenfassung bei Gigon, *Einleitung* (Anm. 4), S. LIII, der auch das in der *Consolatio Philosophiae* angeführte Beispiel des Verhältnisses zwischen Künstler und Kunstwerk als Gleichnis für die Relation von Vorsehung und Schicksal erwähnt: „Vorsehung und Schicksal [...] sind nur zwei Seiten ein und derselben Sache. Was von Gott her gesehen Vorsehung heißt und an der Einfachheit und Unbewegtheit des göttlichen Seins teilnimmt, das heißt von der Welt her gesehen Schicksal und bedeutet die allseitige Verflechtung der werdenden und bewegten Dinge. So existiert das Kunstwerk sowohl als ein Ganzes und Ruhendes im Geist des Künstlers wie auch als Produkt einer Reihe von Arbeitsgängen, die notwendig aufeinander folgen, in der Realität.“

51 Vgl. dazu Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius' De consolatione Philosophiae*, Berlin-New York 2006, S. 352.

kokosmos ein Vorbild für das Geschehen auf Erden sei, weil die Menschen durch Frieden und die alles zusammenhaltende Liebe mit dem Schöpfer aller Dinge verbunden sind, kehrt der siebte Prosaabschnitt (IV pr 7) zum Dialog zurück: Aus dem lebendigen Wechselgespräch, in dessen Verlauf Boethius noch ein letztes Mal fragt, wie es mit dem Wert des äußeren Glücks stehe, wird von der Philosophie der Schluss gezogen, dass jedes Geschick entweder zur Vervollkommenung der Tugend oder zur Bestrafung und Besserung der Schlechten dient. Das vierte Buch endet mit einem siebten Gedicht (IV m 7), in dem von drei mythischen Beispielen (Agamemnon, Odysseus, Herakles) erzählt wird, die alle veranschaulichen, dass der Mensch den höchsten Lohn nur durch mühsame Arbeit erwirbt.

Die in der *Consolatio Philosophiae* im sechsten Prosastück ausgeführte Vorstellung, wonach die Vorsehung dem ruhenden Mittelpunkt einer Kugel, das Schicksal hingegen den sich in größerem oder geringerem Abstand um diesen Mittelpunkt drehenden Kreisen gleicht, bildet in der Erfurter Übersetzung den Auftakt zu einem weiteren langen Exkurs, in dessen Verlauf das seit dem Frühchristentum heftig diskutierte Thema der ohne Taufe verstorbenen Kinder aufgegriffen wird. Die Interpolation lässt sich grob in drei Teile aufgliedern: Während in einem ersten Abschnitt gesellschaftliche und sittliche Missstände für den Tod der Kleinkinder verantwortlich gemacht werden, sucht der Autor in einem zweiten Teil die philosophische Diskussion über das Verhältnis von Vorsehung und Fatum aufzugreifen und in seine Überlegungen mit einzubeziehen. In der nachfolgenden dritten Passage geht es darum zu begründen, weshalb der Tod eines ungetauften Kleinkindes im Hinblick auf sein jenseitiges Schicksal um jeden Preis verhindert werden muss. Damit deutlich wird, auf welche Art und Weise die angesprochenen Themen mit dem Argumentationsgang der *Consolatio Philosophiae* in Verbindung gebracht werden, gilt es zunächst die kirchliche Lehre vom *limbus puerorum* als einem Ort minderer Qual für die ungetauften Kinder in Übersicht zu bringen.

Als Limben wurden diejenigen Randbezirke der Hölle bezeichnet, von denen man glaubte, dass sich dort einerseits die vor der Himmelfahrt Christi nicht zur Gottesschau gelangten verstorbenen Gerechten, andererseits die ungetauft verstorbenen Kinder aufhielten. Dabei gründet die Vorstellung vom *limbus puerorum* in erster Linie auf dem in Joh 3,5 grundgelegten Gedanken, dass es der Taufe bedarf, um gerettet zu werden.<sup>52</sup>

---

52 Einschlägige Lexikonartikel zur Lehre vom *limbus puerorum*: Leo Scheffczyk: Art. „Limbus“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 6/1997, Sp. 936f.; Anton Ziegenaus: Art. „Limbus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5/2002, Sp. 377; J. Bellamy: Art. „Baptême“ (Sort des enfant morts sans), in: *Dictionnaire de théologie catholique*

Von kirchlicher Seite wurde deshalb seit den Anfängen des Christentums immer wieder auf die Notwendigkeit der Taufe hingewiesen: Als besonders wirkmächtig erwies sich die theologische Position des Augustinus, der im Gegensatz zu den Pelagianern, die den Kindern das ewige Leben zusprachen, davon ausging, dass die ungetauft verstorbenen Neugeborenen aufgrund ihrer Erbsündhaftigkeit der ewigen Verdammnis in der Hölle anheim fielen. Diese strenge Auffassung hat Augustinus später etwas abgeschwächt, indem er die Möglichkeit in Betracht zog, dass für die ungetauft verstorbenen Kinder nur die leichteste Form der Höllenstrafen, eine *poena mitissima*, vorgesehen sei.<sup>53</sup> Diese Abschwächungstendenz setzte sich im Laufe der Theologiegeschichte<sup>54</sup> fort: So konnte insbesondere Thomas von Aquin (1224/25-1274) die Auffassung vertreten, dass die

- 
- 2/1905, Sp. 364-378; A. Gaudel: Art. „Limbes“, in: *Dictionnaire de théologie catholique* Sp. 760-772. – Mit welcher Ernsthaftigkeit und Intensität man sich mit der Taufe der Neugeborenen beschäftigte, zeigt die Untersuchung von Didier Lett: *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1997, S. 205-218. Zur Entwicklung der kirchlichen Lehre und zur Darstellung der Vorhölle in lehrhaften mittelalterlichen Texten vgl. Dinzelsbacher, *Die letzten Dinge* (Anm. 38), S. 121-125, sowie Rathjen, *Höllenvorstellungen in der mittelalterlichen Literatur* (Anm. 39), S. 15-21. Vgl. ferner auch Marcus Landau: *Hölle und Fegefeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre*, Heidelberg 1909, S. 199-203.
- 53 Bellamy, *Baptême (Sort des enfant morts sans)* (Anm. 52), Sp. 367f. Aurelius Augustinus Hipponensis: *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate*. Patrologiae cursus completus, series Latina, Bd. 40, J. P. Migne (Hrsg.), Paris 1961, Sp. 275: „Quorum damnatorum futura sit mitissima poena. Nec prima tamen qua suum corpus anima relinquere cogitur, nec secunda qua poenale corpus anima relinquere non permittitur, si nemo peccasset. Mitissima sane omnium poena erit eorum qui praeter quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt: et in caeteris qui addiderunt, tanto quisque tolerabiliorem ibi habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem.“ (Für diese Verurteilten gilt die mildeste Strafe. Jedoch würde weder die erste, durch welche die Seele ihren Körper zu verlassen gezwungen ist, noch die zweite, deretwegen der Seele den Strafleib zu verlassen nicht gestattet wird, einem Menschen zustoßen, wenn er nicht gesündigt hätte. Die mildeste Strafe wird gewiss denjenigen zuteil werden, die außer dem, was sie als Erbsünde mitschleppten, nichts hinzugefügt haben. Und unter den Übrigen, die etwas hinzugefügt haben, wird dort jeder eine umso eher erträgliche Verurteilung haben, je geringere Ungerechtigkeit er hatte.)
- 54 Die verschiedenen kirchlichen Lehrentscheidungen und Glaubensbekenntnisse sind dokumentiert bei Denzinger, *Kompendium* (Anm. 42). Vgl. beispielsweise DH 858: 2. Konzil von Lyon (14. Ökum.), 7. Mai-17. Juli 1274: „Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.“ Übersetzung von Denzinger: „Die Seelen derer aber, die in einer Todsünde oder mit einer Ursünde verschieden, steigen alsbald in die Hölle hinab, sind jedoch mit ungleichen Strafen zu bestrafen.“ Vgl. ferner auch DH 926, 2626.

Kinder eine natürliche Seligkeit erlangen können, obgleich sie zu einer übernatürlichen Erkenntnis des *bonum perfectum* aufgrund des fehlenden Glaubens nicht fähig sind.<sup>55</sup> Dennoch war die Angst davor, dass ein ungetauft verstorbene Kind aufgrund der Erbsünde der ewigen Verdammnis anheim fallen könnte, so groß, dass man von kirchlicher Seite offenbar sogar zu gewissen Zugeständnissen bereit war: Untersuchungen von Didier Lett haben ergeben, dass besonders im 12. und 13. Jahrhundert die Konzessionen so weit gingen, dass die Taufe eines Neugeborenen auch in Abwesenheit eines Priesters durch einen Laien (sogar durch die Eltern) durchgeführt werden konnte.<sup>56</sup> Um das Heil des Kindes zu sichern, wurde

---

55 Vgl. dazu Thomas von Aquin: „De malo“, in: *The De malo of Thomas Aquinas with facing page translation by Richard Regan*, edited with an introduction and notes by Brian Davis, Oxford 2001, *Questio quinta, Articulus tertius*, S. 422: „Possumus [...] mediam viam tenere, ut dicamus quod anime puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur anime separate secundum suam naturam, set carent supernaturali cognitione que hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Set quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Vnde Apostulus dicit I ad Cor. II quod ‚nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, que preparavit Deus diligentibus se,‘ et postea subdit ‚Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.‘ Que quidem relectio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono anime puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent; set hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.“ – (Wir können [...] einen mittleren Weg einschlagen, so dass wir sagen, dass die Seelen der Kinder zwar nicht einer natürlichen Erkenntnisfähigkeit ermangeln, wie sie für die abgesonderte Seele gemäß ihrer Natur bestimmt ist; vielmehr ermangeln sie der übernatürlichen Erkenntnis, die in diesem Leben durch den Glauben uns eingepflanzt ist, so dass sie weder in diesem Leben den Glauben tatsächlich besitzen noch das Sakrament des Glaubens empfangen haben. Es gehört nämlich zu der natürlichen Erkenntnis, dass die Seele sich als um der Glückseligkeit willen geschaffen erkennt und dass die Glückseligkeit in der Aneignung des vollkommenen Gutes besteht. Dass aber jenes vollkommene Gute, zu dem hin der Mensch geschaffen ist, jene Ehre sei, die die Heiligen besitzen, geht über die natürliche Erkenntnis hinaus. Daher sagt der Apostel 1 Kor 2,9: „Kein Auge hat gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben.“ Und nachher fügt er hinzu: „Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist.“ Diese Offenbarung freilich hängt vom Glauben ab. Und deshalb wissen die Seelen der Kinder nicht, dass sie ein solches Gut nicht besitzen, und deswegen leiden sie auch nicht. Das aber, was sie gemäß ihrer Natur besitzen, besitzen sie ohne Leiden.)

56 Letts Ausführungen zeigen, dass in manchen Statuten offenbar eine bestimmte Rangfolge festgelegt wurde: Wenn kein Priester anwesend war, sollte der Taufri-

in synodalen Statuten der Taufritus präzise festgelegt, damit die Erwachsenen die Taufformeln und die Gepflogenheiten der Wassertaufe im gegebenen Moment auch richtig anwenden konnten. Von kirchlicher Seite wurde im 13. Jahrhundert offiziell empfohlen, eine bereits verstorbene Gebärende im Notfall aufzuschneiden, um das möglicherweise noch lebendige Kind zu taufen. Seit dem 12. und 13. Jahrhundert war es üblich, die ungetauften Kinder am Rand des Friedhofs, also fast oder ganz außerhalb der Kirchhofsmauern zu begraben.<sup>57</sup> Weit verbreitet war der Glaube, dass kindliche Wiedergänger als verstorbene Seelen endlos umherirren und keine Ruhe finden.<sup>58</sup> Verschiedene Textzeugnisse besonders der hoch- und spätmittelalterlichen Dichtung belegen zudem, dass die Vorstellung von einem *limbus puerorum* nicht nur hochrangige Kirchenvertreter, sondern auch zahlreiche mittelalterliche Autoren beunruhigt hat. So wird beispielsweise in dem um 1180 entstandenen Lehrgedicht *Aneenge* dargelegt, dass die ungetauft verstorbenen Kinder zweifellos ins Feuer kommen, und zwar unter anderem auch deshalb, weil sie, wenn sie nicht gestorben wären, sich bestimmt auf die Seite Luzifers geschlagen hätten.<sup>59</sup>

Es ist kein Zufall, dass der Exkurs über die beunruhigenden Vorstellungen von der ewigen Verdammnis der ungetauft verstorbenen Kinder in der Erfurter Übersetzung an einer Textstelle eingefügt wird, an der von dem wechselseitigen Verhältnis von Vorsehung und Schicksal die Rede ist.

---

tus von einem Mann, notfalls von einer Frau durchgeführt werden. Erst in letzter Instanz durften die Eltern des Neugeborenen die Aufgabe übernehmen. Lett, *L'enfant des miracles* (Anm. 52), S. 208.

57 Ebd., S. 211.

58 Ebd., S. 213.

59 *Das Aneenge*. Textkritische Studien. Diplomatischer Abdruck. Kritische Ausgabe. Anmerkungen zum Text von Dietrich Neuenschwander, München 1966, S. 143f., V. 874-878: „[...] und wie diu armen chindelin/ daz viuer haben gechoufet,/ diu dâ ungetoufet/ scheidet von hinnen,/ des sul wir nû beginnen“ ([...] wir werden nun von den armen Kindern erzählen, die im Jenseitsfeuer leiden und ungetauft verstorben sind). – V. 889-899: „nû vernemt waz diu werch sîn,/ daz diu armen chindelin/ diu nôt haben erarnet,/ daz sich got uber siu niht erbarmet:/ siu heten mit ir missetâten,/ ob siu () gelebt hâten,/ gechoufet doch die hellen!/ und daz diu buoch daz wellen,/ ez sî um siu alsô getân,/ sie wâren lucifern bi gîstân./ Ob er sis hete gebeten“ („Nun vernehmt, welches die Vergehen sind, mit denen die Kinder das Unglück verdient haben, dass Gott sich nicht über sie erbarmt: Sie würden mit ihren Übeltaten, wenn sie weitergelebt hätten, gleichwohl die Höllenpein erworben haben. Und in den Büchern steht geschrieben, dass sie Luzifer beigestanden wären, wenn er sie darum gebeten hätte.“). Weitere Beispiele aus anderen Texten sind zusammengestellt bei Dinzelbacher, *Die letzten Dinge* (Anm. 38), S. 121-125, sowie Rathjen, *Höllenvorstellungen in der mittelalterlichen Literatur* (Anm. 39), S. 15-21.

Die Philosophie führt im sechsten Prosastück die oben bereits erwähnte, kosmologisch veranschaulichte Vorstellung, wonach die Vorsehung als der ruhende Mittelpunkt einer Kugel, das Schicksal hingegen als die in größerem oder geringerem Abstand um den Mittelpunkt sich drehenden Kreise zu verstehen sei, weiter aus. Zudem erläutert sie, dass nicht nur die Himmelsbewegungen, sondern auch der Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, von Wolken, Regen, Schnee und warmer oder kalter Luft mit den Wirkungen des Fatums in Zusammenhang zu bringen sei:

Dye dinge, dye allernest der ersten gotheyt staathefftlich angehefftet syn, dye vorgan dye schickunge des bewegelichen fati. [4 p. 6,15] Want gan vvel cirkel vmb eyne punct, so ys de allerbynneste der neste by dem eyneveldigen puncte vnd gelichet sich dem, want aß em dat punct ys, so ys he den andern cirkeln, dye van enbussen vmb en hergan ~~ab~~ eyne mittelpunct; de allerverste cirkel, de de grösste ys, so de verner van dem mittel komet, yo he mer stede begriffet dar yn, he van dem mittel get. Auer voget sich, wat by dat mittel dat wyrt dar czü geczwungen, dat ed komet in dye eyneveldicheyt vnd hort vff bewegelich czü sin; wat in gelicher wyse, wat allervernest van dem ersten syn, dat ys durch dat fatum leuffet de hymel vmbe, wyrt dye nacht, wirt de dach, komet de somer, de winter ~~w~~, werden dye wolke, komet de ren, komet der schnye, ys dye lucht warm och calt.<sup>60</sup>

Der vieldiskutierte neuplatonische Charakter dieses Bildes<sup>61</sup> scheint den mittelalterlichen Übersetzer an dieser Stelle in keinerlei Art und Weise zu interessieren. In seinen weiterführenden Überlegungen, die das Problem der ohne Taufe verstorbenen Kinder fokussieren, gibt er vielmehr seiner Auffassung Ausdruck, dass nicht so viele in dem „Acker der Menschheit“<sup>62</sup> empfangene Früchte ohne die heilige Taufe verderben würden,

60 Fol. 184v. Im Anschluss an diese Textstelle folgt eine kurze lateinische Textpassage: „liber quintus et vltimus de consolatione philosophie in quo philosophia vult soluere quedam dubia suam determinationem de fato et diuina prouidencia consequentia; Et dividitur iste liber principaliter in duo [sic], primo querit vtrum sit liberum arbitrium, 2º ayt de conveniencia diuina ibi: animaduerto, inquam; prima pars dividitur in 4º partes videlicet ex processu Quantum ad primum dicit.“ – (Das fünfte und letzte Buch über den Trost der Philosophie, in welchem die Philosophie einige Zweifelsfälle hinsichtlich ihrer Bestimmung bezüglich des Geschicks und in Folge der göttlichen Vorsehung lösen will; und dieses Buch ist ursprünglich zweigeteilt: erstens fragt es, ob es den freien Willen gibt, zweitens spricht es über die göttliche Zustimmung, an dieser Stelle: Ich nehme wahr, sagte ich [...]. Der erste Teil ist in vier Teile eingeteilt, freilich davon ausgehend, wieviel sie zum ersten sagt.). Ich danke Daniela Mairhofer (Bodleian Oxford) für ihre hilfreiche Unterstützung bei der Transkription dieser lateinischen Textpassage.

61 Vgl. dazu Regen, *Praescientia* (Anm. 49), S. 34–36. Auch Pierre Courcelle bespricht die Textstelle und führt dabei aus, dass der Vergleich auf eine Stelle bei Proklos (*De decem dubitationibus*) zurückgeführt werden kann. Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire* (Anm. 49), S. 206f.

62 Vgl. dazu unten Appendix 2.



wenn sich Mann und Frau in rechtem Glauben an das eheliche Bündnis hielten, die schwangeren Frauen einen angemessenen Lebensstil ohne übermäßige Trink- und Essgelage pflegten und sich zur Zeit der Geburt eine gute Hebammenpflege sicherten. Vehement bringt er seine Empörung darüber zum Ausdruck, dass Mütter und Hebammen die Seelen so leicht dem Fatum preisgeben, so dass Gott so manche Seele verliert, die sich nicht mehr mit ihm vereinigen kann. Ausgehend von dieser allgemeinen Klage, die moralisch-sittlichen Zustände betreffend, hebt der Autor zu einer nüchternen Schilderung derjenigen Phänomene an, die als Wirkungen des Fatums auf Erden begriffen werden können: Zur Schicksalsordnung gehört es beispielsweise, dass die Tiere einander lieben, säugen und aufhelfen oder sich in ihrer Artenvielfalt im Wasser, auf der Erde und in der Luft ausbreiten. Das Fatum ist ebenso der Grund dafür, dass die Tiere einander verfolgen, genauso wie die Menschen durch mancherlei List der Teufel ihre Redlichkeit aufgeben und zu Bestien werden können. Dadurch, dass die Engel als Lenker des Schicksals in Frage kommen, geschieht es aber auch, dass die Menschen ihre Redlichkeit behalten und die ewige Freude nicht allein erwerben, sondern auch Tag und Nacht vermehren können. Wesentliches Anliegen des Autors ist es in diesem Zusammenhang zu zeigen, dass Gott die Menschen alle gesund machen will und keinen Menschen verdammt, da ein jeder Mensch nur sich selber verdammt. Er vertritt dabei die Auffassung, dass sowohl die Menschen, die nicht in den Himmel gelangen wollen, als auch die ohne Taufe verstorbenen Kleinkinder unzweifelhaft der Verdammung anheim fallen. Folgerichtig wird im Schlussteil der Interpolation die Forderung erhoben, dass man sich bei der Geburt der Kinder nicht so sehr um ihren Leib, sondern vielmehr um ihre Seele kümmern sollte, da die Seele gegenüber dem Leib einen höheren Wert besitze. Denn die Seele, die „in einem Augenblick“ erschaffen worden ist, ist der göttlichen Vernunft teilhaftig und verfügt über ein ewiges Wesen, während der Körper von der „stinkenden Erde“ seinen Ursprung nimmt und auch wieder dahin zurückkehren muss. Abschließend ist vom Leiden Christi die Rede, der durch seine auf Erden erlittene Pein die Genesung der unsterblichen Seele herbeigeführt hat.

Der Exkurs über das Problem der ohne Taufe verstorbenen Kinder veranschaulicht, dass der Verfasser der Erfurter Übersetzung, ausgehend von der philosophischen Diskussion des vierten Buches, einen eigenen Weg hinsichtlich der ihn bedrängenden Fragen gesucht hat. Dennoch muss letztlich offen bleiben, auf welche Art und Weise sich die vielschichtigen Reflexionen mit dem Gedankengang der *Consolatio Philosophiae* in Zusammenhang bringen lassen. Denn obwohl der Verfasser der Erfurter Übersetzung die theoretisch-spekulativen Erörterungen aufgreift, indem er, ausgehend von dem Bild der sich um einen gemeinsamen Mittelpunkt

drehenden Kreise, darlegt, dass die Vorsehung durch verschiedene Möglichkeiten der Einwirkung das Schicksal in Gang bringen kann, bleiben die ethisch-moralischen Erwägungen an dieser Stelle weitgehend außer Acht: Auf die in der *Consolatio Philosophiae* ausgeführten Erwägungen, wonach die Menschen letztlich nicht in der Lage sind, über Gerech oder Ungerech ein zutreffendes Urteil zu fällen, geht der mittelalterliche Autor nicht ein. Während aus dem Lehrvortrag der *Consolatio Philosophiae* der Schluss zu ziehen ist, dass Gott für jedes menschliche Leben im Voraus das Richtige bedacht hat, fokussiert der Verfasser der Erfurter Übersetzung den Leidensweg und die Erlösungstat Christi, um die Zweifel an der Heilsmöglichkeit der durch die Erbsünde belasteten Seele auszuräumen. Ob die Argumentation der *Consolatio Philosophiae* an dieser Stelle dazu dienen soll, für ein so schreckliches Ereignis wie den Tod eines ungetauften Kleinkindes eine sinnvolle Begründung zu liefern, muss als eine offene Frage im Raum stehen bleiben.

Abschließend gilt es, die Leitgedanken der referierten Exkurse der Erfurter Übersetzung kurz zusammenzufassen: Die besprochenen Interpolationen veranschaulichen erstens die Einordnung des Siegesymbols der antik-heidnischen Wettspiele in eine christliche Vorstellungswelt, zweitens die thematische Verknüpfung des in der *Consolatio Philosophiae* ausgeführten Paradoxons für den Strafvollzug mit der Sündenreinigung im Feuerjenseits und drittens die Verbindung der theoretisch-spekulativen Erörterungen über das Verhältnis von *Providentia* und *Fatum* mit dem Problem der ungetauft verstorbenen Kinder. Alle drei Exkurse, die nicht an beliebiger, sondern an sorgsam ausgewählter Stelle in den Text eingefügt werden, bringen die intensive Auseinandersetzung des Übersetzers von MS Hamilton 46 mit dem Text der *Consolatio Philosophiae* zum Ausdruck. Es zeigt sich überdies, dass der Argumentationsgang des vierten Buches in verschiedener Hinsicht dazu dient, Trost zu vermitteln und zu einem Leben anzuspornen, das ganz auf das Evangelium ausgerichtet ist: Während die mit dem Siegeskranz in Verbindung stehenden Überlegungen in Erinnerung rufen sollen, dass das höchste Gut nur durch Christusbefolgung und Ausharren im Leid erreicht werden kann, dient der Exkurs über die Qualen im Fegefeuer dazu, Sündenfurcht, Bußbereitschaft und Besserungswillen als die verbindlichen Lebensregeln zu predigen. Als Trostmoment wird hier eine Heilsmöglichkeit angesprochen, die den Aspekt der Fürbitte in den Mittelpunkt des Interesses stellt. Ein eindringliches Plädoyer dafür, dass man bei der Geburt eines Kindes nicht so sehr um sein irdisches Fortkommen, sondern vielmehr um sein Seelenheil besorgt sein sollte, ist Thema des dritten Exkurses, der mit dem abschließenden Hinweis auf die Erlösungstat Christi auf eine weitere Heilsmöglichkeit aufmerksam macht.

## Appendices

Die beiden im Aufsatz besprochenen Interpolationen werden nach den folgenden Grundsätzen dargestellt: Bei den durchgestrichenen Wort- oder Satzteilen handelt es sich um Schreibfehler, die der Autor in MS Hamilton 46 selbst getilgt hat. Syntaktisch unvollständige Abschnitte werden mit \*Asterisken\*, die an den Seitenrand oder zwischen die Textspalten geschriebenen Anmerkungen hingegen in <spitzen> Klammern wiedergegeben. Die in [eckigen Klammern] abgedruckten Satzteile markieren notwendige syntaktische Ergänzungen in der neuhochdeutschen Übersetzung, die der Rekonstruktion des intendierten Sinngehalts dienen.

### Appendix 1: Exkurs über die Qualen des Fegefeuers

Fol. 180r: ]... So groß lon hayt dye dogent, so große pyn hayt och dye vndogent na dode. Darvmbe enfraüwen sich nicht große sunder, dye sulche sünde han gedan. Darvmbe men plach vnd noch pleget dye menschen czü steynigen, czü verbern, czü hangen, leuendich czü begraben, czü entheübeden, czü vyrteln, czü verdrenken ~~wan sy bog~~, czü lemen an fussen anhenden, czü vorschemen myt horen, affsnyden myt dem schantsteyn, myt backen durch czü born, myt czü der stupe czü hangen. Abe sye krygen wurden vnd werden, dye dye selbe oueldat begangen han, erfraüwen sich nicht, abe sye vngepyniget blyben. Want de richter deß knechte all richter syn, dye vff dem ertriche syn, sut eynes itzlichen menschen oueldat, wo he in der werlde ys, vnder wat rychterß he sittzet vnd wat der van syn knechten, dyewyl he vff erden ys, vngepyniget blybet vnd he och seluen nicht enpyniget na rade der genedygen richter der geystlicheyt. Och deß strengesten richterß knechten syn stede besittzede vnd vngepyniget van erden vert vnd vor en seluen vmbe orteyl komet aß eyn itzlich mensche moß, he sy gud ader bose, ~~va~~ buswerdiger ader sunder beyder kun, iung vnd alt, so wirt em vor dye vngepynigeden sünde, der keyn vngepyniget mach blyben, aß vß wyset syn gerechticheit. Dye och keyn dogent lesset vngelonet. So swar pyn czü gewyst, dat he wolde, dat he ser gepyniget wer vff erden, ader dat he noch mochte lyden in sym lycham alle pyn der erden lange czijt, vor eyn dach. Dye cleynste pyn deß vegefurß oberwint alle pyn der erden. Eyn aügenblick dar gewest ys großer pyn dan sante laurentius leyt vff dem gloendigen roster. ~~Eyn~~ Vor eyn dach in dem vegefur czü syn kur eyn sele, dye dar ys, hundert yar in dem lycham pyn czü lyden, wye groß dye wer vff erden. Dat fur, dat dye vnreyn selen veget, ys widder dießem vß dermaße heyß, dyt ys wydder dem aß waser. Darvmbe we deß vegefurß beydet, sich nicht enpyniget, syn

sele van dem drecke der sunde nicht enreyniget in dem vegefur wyl reyn werden, de dut ser dorlich. Eyn tran van trürigem hertzen vmbe dye sunde an gotlicher lyebe gegossen, reyniget me dye sele dan dat vegefur x jar <De richter hasset so ser dye sunde, dat he, do he den mysdedigen wolde barmhertzlich syn, selben große pyn da vor leyt vnd den bitteren dot.> Fol. 180<sup>v</sup>: Albertus magnus schribet, dat war ys, van eym man, war crank vnd kor vor syn crankeyt, dye he eyn yar solde lyden, iii dage in dem vegefur czü syn. Do he der eyn dar yn waz gewest, do kor he vor dye andern czwen dage widder dye crankeyt czü lyden vff erden vnd vyel swarer nicht alleyn eyn yar, sunder bis an den iungesten dach, an dem de strenge richter de keyn sunde vngepyniget lesset, keyn dogent vngelonet, dye dan pyniget vnd lonet dort swerlicher vnd besser dan hie. Wyl hymel vnd erden entfengen, in fur komen, alle selen czü den lychamen dan komen vnd wysen dye lifffhaber der sunde myt den duveln in eyn ewich fur vnd dye lyeffhaber der dogent nemen in ewige vreüde. Darvmbe hasse eyn itzlich mensche dye sunde vnd habe lyeff dye dogende, vff dat he na dode de gelidden moß syn vnd belder gelidden moß werden, dan sich ymant vormüden necht, enkryege pyn sunder vreude vnd dye ewichlich behalden, des helffe vns allen samen, de vns geschaffen hayt. Amen.

### Übersetzung Appendix 1

Fol. 180<sup>r</sup>: Einen so großen Lohn erfährt die Tugend und ein so großes Leid erfährt die Untugend nach dem Tode. Deshalb sollen sich große Übeltäter, die solche Sünde getan haben, nicht erfreuen. Deshalb pflegte man und pflegt noch heute die Menschen zu steinigen, zu verbrennen, zu erhängen, lebendig zu begraben, zu enthaupten, zu vierteilen, zu ertränken, an Händen und Füßen zu fesseln, mit Unrat zu beschmieren, mit dem Schandstein aufzuschneiden, mit Helmschlägern zu durchbohren oder an dem Schandpfahl aufzuhängen. Diejenigen, die solche Übeltat begangen haben, sollen sich nicht freuen, wenn sie unbestraft bleiben. Denn der Richter, dessen Knechte alle Richter sind, die auf dem Erdreich leben, sieht eines jeden Menschen Übeltat, wo auch immer er in der Welt ist, unter welchem Richter er auch sitzt, und [er sieht es auch], wenn einer von seinen Knechten, während er auf Erden lebt, nach dem Rat der gnädigen Richter der Geistlichkeit unbestraft bleibt. Wenn einer auch den Platz des strengsten Richters besäße und unbestraft die Erde verlässt und wenn er dann vor ihn [=Gott] selber wegen des Urteils treten muss, so wie ein jeglicher Mensch, sei er gut oder böse, unschuldig oder sündig, männlich oder weiblich, jung oder alt, es tun muss, so wird er wegen seiner unbestraften Sünde [zur Rechenschaft gezogen werden], weil keiner

unbestraft bleiben kann, wie seine Gerechtigkeit lehrt. Die göttliche Gerechtigkeit lässt aber auch keine Tugend ungelohnt. Eine so schwere Strafe [wurde ihm] zugewiesen, dass er sich wünschte, dass er auf Erden sehr bestraft worden wäre, oder dass er in seinem irdischen Körper alle Pein der Erde lange Zeit erdulden wollte [eher, als auch nur einen Tag die jenseitige Strafe auf sich zu nehmen]. Die kleinste Pein des Fegefeuers ist bei weitem viel größer als alle Pein auf Erden. Einen einzigen Augenblick dort zu sein bedeutet einen viel größeren Schmerz als das Leid, das der heilige Laurentius auf dem glühenden Eisen erlitt. Eine [arme] Seele zog es vor, hundert Jahre in dem Körper alle Pein der Erde, wie groß sie auch wäre, zu erleiden, als auch nur einen Tag im Fegefeuer zu sein. Das Feuer, das die unreinen Seelen fegt, ist so übermäßig heiß, dass [das irdische Feuer] gleichsam wie Wasser erscheint. Deshalb handelt derjenige sehr töricht, der auf das Fegefeuer wartet, keine Buße tut, seine Seele nicht von dem Dreck der Sünde reinigt und dann meint, dass er gereinigt aus dem Fegefeuer hervorgehen könne! Eine Träne, die von einem traurigen Herzen wegen der Sünde und im Gedenken an die göttliche Liebe vergossen wird, reinigt die Seele mehr, als das Fegefeuer es in zehn Jahren tun würde. <Der Richter hasst die Sünde so sehr, dass er den Missetätern barmherzig sein wollte. Er erlitt selber große Pein und den bitteren Tod deswegen.> Fol. 180v: Albertus Magnus schreibt [die wahre Geschichte], dass ein kranker Mann, der ein Jahr lang seine Krankheit erleiden sollte, sich stattdessen einen dreitägigen Aufenthalt im Fegefeuer erwählte. Als er nur einen Tag im Fegefeuer gewesen war, da bevorzugte er es, für die anderen zwei Tage wiederum die Krankheit auf Erden zu erdulden, und [er war nun gewillt], diese noch viel schwerer nicht allein ein Jahr, sondern bis zum Jüngsten Tag, an dem der Richter keine Sünde unbestraft und keine Tugend ungelohnt lässt, zu ertragen. Dort [=im Jenseits] bestraft er die Sünde härter und belohnt die Tugend großzügiger als hier. [Er] will Himmel und Erde reinigen, alle Seelen kommen dann ins Feuer zu den Körpern. Er wird die Liebhaber der Sünde mit den Teufeln in ein ewiges Feuer weisen und die Liebhaber der Tugend zu ewiger Freude emporheben. Deshalb soll ein jeglicher Mensch die Sünde hassen und die Tugend lieb haben, auf dass nach dem Tode, nach dem gelitten sein muss und viel eher gelitten sein muss, als es jemand vermuten könnte, er [=der Mensch] nicht Pein, sondern Freude erwerben werde. Derjenige, der uns geschaffen hat, möge bewirken, dass er und wir alle diese ewiglich behalten werden. Amen.

## Appendix 2: Exkurs über die ohne Taufe verstorbenen Kinder

Fol. 185<sup>r</sup>: Gingen man vnd wyff in dem rechten gelaüben in der hilligen ee vmbe czelinge eyner frucht gode czü lobe czü samen vnd nicht in vn-gelauben bussen der hilligen ee vmbe, genüchte eres fleyssches alleyn vnd hetten sich dye frauwes namen myt der entfangen frucht in der dracht myt essen vnd trinken, messig in arbeyde, in bewaringe vor großem stan-ke, sunder springen an dyeff lachen vnd bewarden sich yn der czijt der ge-burt myt gelerden bademodern, also sye dan solden so geuen got syn ge-burde, dat nicht so vyel entfangen fruchte in dem acker der menscheyt verdurben vnd an dem arn vnd büssen dem acker sunder dye hillige dauffe vordurben. Got vorluset groß an eyner sele, dye des sachwalden syn, han große not sich myt gode czü voreinigen. \*Dat sye moder ader bademoder durch dat fatum brenget, dye erde groß vnd frucht werden, dye beüme gron und ryche van frucht, och val vnd bloß van frucht vnd badern.\* Durch dat fatum mengen sich dye dyr vnd eyn nymmet des an-derñ blüt, aß dye erde den samen. Da van ander dyre werden also von dem samen dye frucht. \*Durch dat fatum han dye dyren czü den dyre\*, van en komen liebe vnd seugen sye, eßen sye [sic], vnd helfen en vffe. Durch dat fatum nysten dye vogel vnd legen ~~so~~ eyger vnd setten sich dar vff vnd durch dat fatum wirt van dem wyssen eyn leuendich dyr vnd de dodere ys syn spyse. Durch dat fatum wirt van eynem samen vnder den dyren nü ~~nam~~ eyn he, nü eyn sye. Durch dat fatum han dye dyr mangerhande wyse in dem wasser, der erden, der lucht. Durch dat fatum meren sich dye dyr mangerhande. Durch dat fatum vervolget eyn vnredelich dyr dat ander vnd eyn flut dat ander. Aß dan och dat fatum wirt gedryeben durch mangerhande list der düvel. So geschüt och, dat dye menschen, dye er redelicheyt auergeuen vnd gelich den bisten werden, mangerhande dryben, da myt sye dye ewige pyn nicht alleyn erwerben, sunder och ~~degelich~~ stedes dach vnd nacht meren dye och. Want dat fatum durch engel Fol. 185<sup>v</sup> <We em vor der sussen arbeyt myt pyn nicht enlont, dem wyl vnd moß got lon. We em selben vor doget lont myt gut; \*dunken, vermessen, becomen durch loff, dem enwyl got nicht lonen\*> durch eren rad wirt gedryben, wan sye er redelicheyt behyelden, sich der gebrüchten, nicht biste snoder dan byste vnd och nicht enwurden, wol mochten ewyge vreüde nicht alleyn erwerben, sunder sye ach dach vnd nacht meren. Dar üß ys czü merken, dat got de dye menschen all gesunt wyl werden, keynen menschen verdamet, sunder dat sich eyn itzlich mensche selben vordamet <antwer [sic!] durch nicht wyllen den hyemel vnd wyllen dye helle als alle sündere, want we sunde dut, de enwyl nicht den hyemel he wyl dye helle. Sunde ys eyn susse arbeyt, dye ewige pyn ys er lon, aß vreude ys der dogede lon. Want sye vngeleubich ~~vnd~~ ader sunnich syn darvmbe groß

oueldat began an gode vnd den kindern, want sye berauben gode ewiger er, sye doyn en vorliesen syn lyden vnd berauben dye kinder ewiger freude vnd brengen sye czu ewiger bedroffenisse.> Antwer: Dye menschen vordamen sich durch nicht wyllen den hyemel. <Memento uerbi quod Rotger Scheffer dixit. Deus vult pueros damnari, permittit Ratione peccati et negligencia, deus iustus est.> Alse dye armen kinder dye vngedaufft sterben, want dye enwyllen nicht den hymel durch sich, want sye enwyssen noch nicht dar van vnd ach nicht durch dye ghien, den dat czü geburde, dat sye der kinde beste deden, vyl bilcher an der sele, dan an dem lybe, vyl bilcher myt dem ewigen gude, dan myt dem vorgenclichen gude, want en dan durch dat fatum, dat got furet czü geburt, dat sye dye kinder so lieff haben. Darvmb so großen sorge han vnd so vyel arbeydeß doyn czü nüttze erer lycham, so geburt en vyl mer, dat sye sye lyeff haben, vor sye sorgen vnd arbeyden czü nüttze erer sele. Want dye sele ys besser ~~dan~~, gode werder dan de lycham. Dye sele hayt czwar yn eym augenblicke widder gemacht, darvmb ys he geschaffen na enselben er vornunfft vnd ewich wesen gegeuen. \*Den lycham van der stinkenden erden, dar he widder czü moß werden.\* Dye sele solde komen czü den hilligen engeln. De lycham moß komen czü den wormen. Dye sele waz dem meyster aller dinge durch ere yetkeyt vordorben, darvmb sye ewych leyt solde han. Dat erbarmede en vnd nam an sich lyff vnd sele vnd arbeyde lange vnd leyt vyel an dem lybe vnd der sele, vff dat he dye vordorben sele, syn werk, widder gemachte. So lyeff hatte he sye, so wert hyelt he sye. Czü lest gaff he myt großem pyn syn lyff vnd och syn sele vor dye vordorben sele. Also wart ed em gar sur vnd kostlich, dat he dye verdorben sele widder czü rechte brachte. Dat schaffen der sele wart em nicht sur, dat widder machen ging em swerlich czü. Dat schaffen der lycham wart en ny sur, dat eyn lycham van ~~der~~ blude wyrt, ys em so swar als eyn manheubet ~~van~~ myt syner czübeher, van eym cleynen korn wirt eyn halm, mit dem ar van eym cleyn korn eyn groß baum, van eym cleynen korn dye lycham syn van der oueldat da van dye sele vordarff och verdorben, he wyl sye ach widdermachen, ~~dat~~ an dem dage, de aller dage de leste syn sal vnd dat enwyrt em nicht sur. Hayt he all vordorben lycham, dye sele edeler dan de lycham.

## Übersetzung Appendix 2

Fol. 185<sup>r</sup>: Wenn Mann und Frau in aufrichtigem Glauben wegen der Vermehrung einer Frucht zum Lobe Gottes im heiligen Ehestand und nicht in Unglauben außerhalb des heiligen Ehestandes zusammen gehen würden, wenn sie an ihrem Fleisch allein genug hätten, wenn sich die Frauen mit der empfangenen Frucht während der Schwangerschaft mit Essen und

Trinken versorgten, nur mäßig arbeiteten und sich vor großem Gestank bewahrten, ohne in tiefe Pfützen zu springen, und wenn sie sich in der Zeit der Geburt mit gelehrten Hebammen umgäben, dann würden – wenn sie Gott ihre Geburt geben sollten – nicht so viele empfangene Früchte in dem Acker der Menschheit verderben und während der Ernte außerhalb des Ackers ohne die heilige Taufe verderben. Gott verliert viel an einer Seele und diejenigen, die in diesen Dingen Sachwalter sind, haben große Not, sich mit Gott zu vereinigen. \*Dass sie Mutter oder Hebamme durch das Fatum bringt. Erde groß und Früchte werden, die Bäume üppig und reich an Früchten, dann kahl und ohne Früchte und Badern.\* Durch das Fatum vermehren sich die Tiere, eines übernimmt das Blut des andern so, wie [auch] die Erde den Samen aufnimmt. Auf diese Weise entstehen andere Tiere, und genauso entsprossen aus den Samen die Früchte. \*Durch das Fatum haben die Tiere zu den Tieren.\* Von ihnen kommt Liebe und [sie] säugen sie, essen sie [sic] und helfen ihnen auf. Durch das Fatum nisten die Vögel und sie legen Eier und setzen sich darauf, und durch das Fatum wird aus dem Eiweiß ein lebendiges Tier, und der Dotter ist seine Speise. Durch das Fatum wird von einem Samen unter den Tieren bald ein Er, bald eine Sie. Durch das Fatum haben die Tiere allerlei Lebensarten im Wasser, auf der Erde und in der Luft. Durch das Fatum vermehren sich die Tiere auf vielerlei Art und Weise. Durch das Fatum verfolgt ein unredliches Tier das andere, und das Eine flieht das Andere. Und so wird das Fatum auch durch mancherlei List der Teufel getrieben. So geschieht es auch, dass die Menschen ihre Redlichkeit aufgeben und den Raubtieren ähnlich werden. Sie treiben mancherlei, damit sie die ewige Pein nicht allein erwerben, sondern diese auch beständig Tag und Nacht mehren. Wenn das Fatum durch die Engel Fol. 185<sup>v</sup> <Wer ihm für die süße Arbeit nicht mit Leiden belohnt, dem will und muss Gott lohnen. \*Wer ihm selbst für die Tugend mit Gut lohnt \*> und ihren Rat gelenkt wird, wenn sie ihre Redlichkeit behielten, von dieser Gebrauch machten und nicht zu Raubtieren oder zu noch Schlimmerem als zu Raubtieren würden, dann könnten sie die ewige Freude nicht allein erwerben, sondern sie auch Tag und Nacht vermehren. Daraus ist zu vernehmen, dass Gott die Menschen alle gesund machen will und keinen Menschen verdammt. Es ist vielmehr so, dass sich ein jeglicher Mensch selber verdammt. <\*freundlicher durch, nicht wollen den Himmel und wollen die Hölle wie alle Sünder.\* Denn wer Sünden tut, der will nicht den Himmel, er will die Hölle. Sünde ist eine süße Arbeit, die ewige Pein ist ihr Lohn, so wie die Freude der Tugend Lohn ist. Denn sie sind ungläubig und sündig und begehen eine große Übeltat an Gott und den Kindern, denn sie berauben Gott ewiger Ehre, sie beachten sein Leiden nicht, sie bringen die Kinder um ihre ewige Seligkeit und lassen sie der ewigen Verdammung anheim



fallen.> Antwort: Die Menschen verdammen sich selbst, wenn sie nicht den Himmel erlangen wollen. <Erinnere dich an das Wort, das Rotger Scheffer gesagt hat. Gott will die Kinder verurteilen (?) ... (?) Gott ist gerecht.> [Genau das geschieht], wenn die Kinder ungetauft sterben, denn sie wollen ja nicht von selber in den Himmel gelangen, sie wissen ja noch nicht davon und auch nicht durch diejenigen, [deren Aufgabe es wäre,] dass sie das Beste für die Kinder tun sollten, und zwar viel eher im Hinblick auf ihre Seele als in Bezug auf ihren vergänglichen Körper. Viel eher sollten sie um das ewige Gut und nicht um das vergängliche Gut besorgt sein! Es geschieht durch das Fatum, das Gott zur Geburt führt, dass sie die Kinder so lieb haben. Darum verwenden sie so große Sorge und so viel Mühe zum Nutzen der Körper. Es würde sich viel eher gehören, dass sie sie lieb haben, für sie sorgen und sich um das Heil ihrer Seele bemühen. Denn die Seele ist für Gott sehr viel wertvoller als der Körper. Die Seele hat er zwar in einem Augenblick geschaffen, darum ist er [=der Mensch] [ein Abbild] der Vernunft und des ewigen Lebens. Der Körper [entstammt] aber der stinkenden Erde und muss auch wieder dahin zurück. Die Seele sollte zu den heiligen Engeln kommen. Der Körper muss zu den Würmern kommen. Die Seele war dem Meister aller Dinge durch ihre Etwasheit verdorben, deshalb sollte sie ewiges Leid haben. Das erbarmte ihn, und er nahm Leib und Seele an sich, litt lange und litt viel an Leib und Seele, damit er die verdorbene Seele, sein Werk, wieder gesund machte. So lieb hatte er sie, für so wertvoll hielt er sie! Zuletzt opferte er mit großer Pein seinen Leib und auch seine Seele für die verdorbene Seele. Auf diese Weise wurde es für ihn hart und beschwerlich, die verdorbene Seele wieder gesund zu machen. Das Erschaffen der Seele wurde für ihn nicht schwer, die Heilung hingegen war sehr schwierig. Einen Körper aus Fleisch und Blut zu erschaffen, ist für ihn leicht. Das ist für ihn etwa so schwer wie für eine Mannsperson mit seinem Zubehör. Von einem kleinen Korn wird ein Halm, mit der Ähre von einem kleinen Korn wird ein großer Baum, aus einem kleinen Korn wird ein Körper. Auch wenn die Erbsünde die Seele verdorben hat und immer noch verdirbt, so will er sie doch heilen, und zwar an dem Tag, der von allen Tagen der letzte sein wird, das ist für ihn nicht schwer. Er hat alle Menschen verdorben, die Seele ist edler als der Körper.

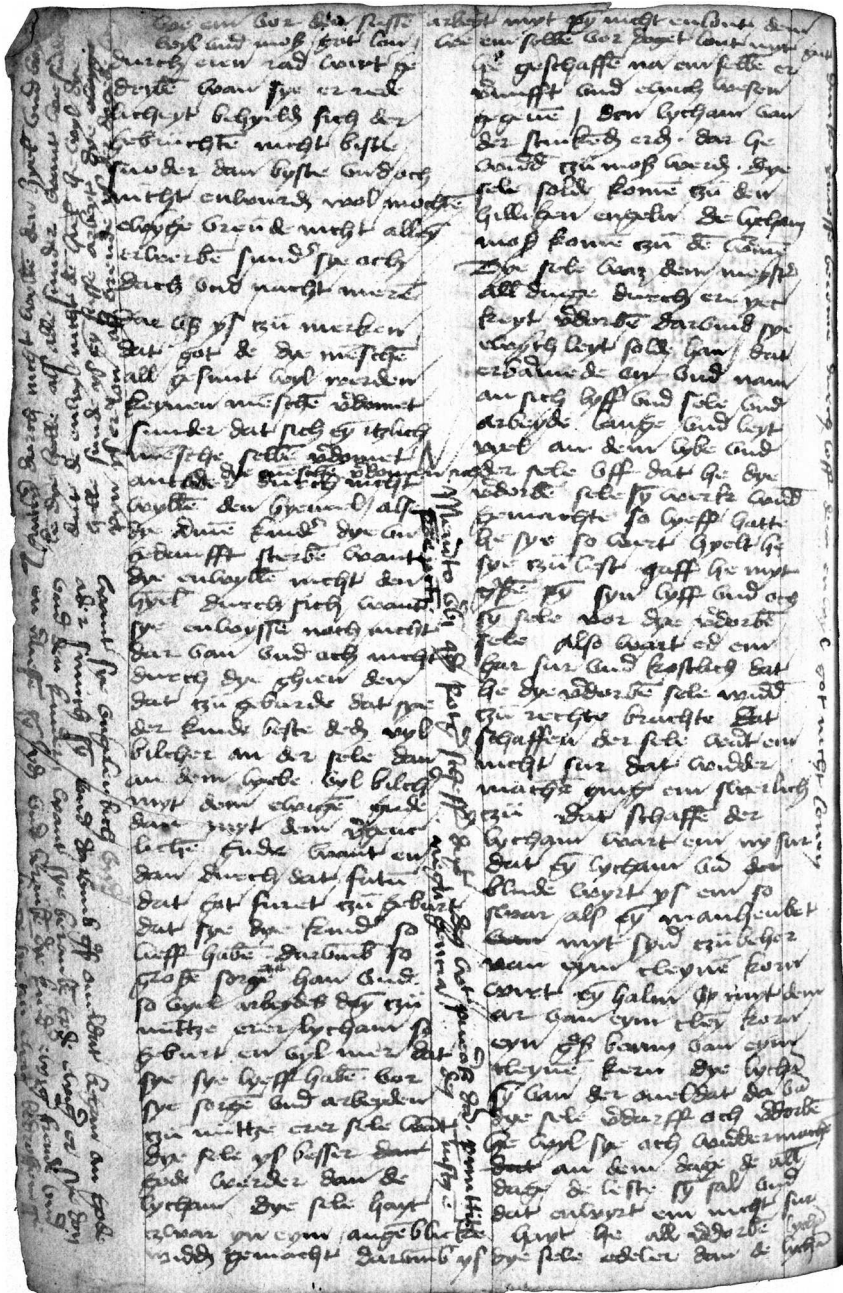


Abb. 1: MS Hamilton 46, fol. 185v (Bodleian Library, University of Oxford)

[illegible]

Abb. 2: MS Hamilton 46, fol. 186<sup>r</sup> (Bodleian Library, University of Oxford)

